COLECŢIA ESEURI

EDITURA UNIVERS, BUCUREŞTI, 1981

Coperta de DOINA ŞTEFLEA

TOATE DRHTUR1LE ASUPRA ACESTEI VERSIUNI SINT REZERVATE EDITURII UNIVERS.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU

LA MOARTEA LUI ZARATHUSTRA NU PLÎNGE NIMENI

CUVINT CĂTRE CITITOR

începem prin a spune ce *nu este* această carte. Nu este un tom posac şi bătrînicios destinat unui ungher al bibliotecii sau „criticii rozătoare a şoarecilor" şi nici o arhivă catehetică de bio-bibliografii filosofice. Nu fetişizează leneş scheme abstracte şi clasificări bătătorite — marxismul s-a rostit nu odată împotriva pietrificări^ în canoane a dinamicii cugetării omeneşti — şi nici nu include între coper- ţile ei frînturi de idei împrumutate de aiurea, din acelea care dau confort sufletesc şi tihnă didactică unor istorici ai filosofiei.

Şi ce *este* atunci ? Este o invitaţie la o călătorie în istoria filosofiei universale, avînd ca îndreptar deopotrivă fidelitatea ’ faţă de textul original şi fidelitatea faţă de principiile marxiste de valorificare a zestrei filosofice a umanităţii. Cu acest îndreptar pururi treaz în cuget, peregrinul ce drumeţeşte în istoria gîndului poate să urmeze cărarea adevărului, să despice sigur apele limpezi ale valorii de cele tulburi ale non-valorii, să dezghioace dintr-o operă filosofică perla nepieritoare a meritului, redînd pie- ritorul ei înveliş undelor grele de uitare ale oceanului-timp. Tot cu acest îndreptar poate descoperi reliefuri noi şi frumuseţi proaspete la gînditori peste care a trecut uneori rutina sau rugina nivelatoare a criticii clişeice. Şi dacă, la ceasul binecuvîntat al lecturii, cel ce poDOseste asupra ostenelii noastre îşi înfiripă dorul de a reveni mai des în ţinutul filosofiei şi dacă atunci măcar un ecou al meditaţiilor noastre de azi îi va însoţi propriile meditaţii, ne încearcă, sfioasă, bucuria că această osteneală n-a fost în zadar.

în aparenţă fără legătură, eseurile de istoria filosofiei universale înmănuncheate în acest volum se ordonează programatic în matca aceleiaşi idei : *statornicia raţiunii pe harta spiritului uman.* Statornicia raţiunii ? Dar scepticii vor spune

că istoria filosofiei a avut hiroshimele sale, că ciuperca nihilismului a zdrenţuit uneori văzduhul de cristal al gîndului, că unii gînditori au pătruns în templul Minervei nu cu o floare, ci cu dinamită. Şi vor mai spune că, dacă în zorii filosofiei moderne Descartes zideşte cetatea raţionalismului, la trei veacuri distanţă Bergson o asediază. Şi încă vor mai spune că în acelaşi secol în care Marx crea strategia revoluţionară a emancipării omului, Nietzsche îl crea pe Zarathustra, profetul pieirii „ultimului om". Şi multe, poate, vor mai spune. Dar tocmai pentru a le răspunde, n-am ocolit din cercetarea noastră gînditorii-problemă, gînditorii-măr-al-discordiei, acei „îngeri căzuţi" de pe bolta feerică a încrederii în raţiune şi în om : Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Unamuno, Marcel, Heidegger... Poate nu întru-totul „că- zuţi". Poate sînt rătăcitori pe acelaşi cer înstelat unde He- gel descifra dialectica optimismului istoric, iar Marx o de- săvîrşea. Poate că îndoielile constelaţiei luciferice au luminat, nevrînd sau vrînd, noi certitudini pentru statornicia raţiunii. Şi Descartes a început cu îndoiala şi a sfîrşit cu raţiunea. Ontogenia filosofiei carteziene poate fi, *mutatis mutandis,* filogenia filosofiei moderne şi contemporane. De ce problematizarea condiţiei umane, luxuriant etalată de „răzvrătiţii-în-contra-raţiunii", de ce conştiinţa lor tensională, viscolită de tragism, să fie gîndită numai ca o „boală a veacului" şi nu şi ca o „criză de creştere" a gîndirii ? Biruind asupra frămîntării şi pesimismului, spiritul uman poate recolta sănătate şi putere. Cu fiecare ordalie parcursă, cu fiecare „război" încheiat, filosofia îşi consolidează şi mai mult concordatul ei cu umanismul. După o furtună, lumina zilei scînteiază mai radioasă, pentru că are la activ încă o victorie. Şi pentru lumina înţelepciunii este valabil acest adevăr. Chiar dacă umbra lui Zarathustra o mai ameninţă cînd şi cînd, ea străluceşte cu atît mai tare cu cît mai temeinic poate s-o alunge, cu cît mai temeinic fortifică crezul că la moartea lui Zarathustra nu plînge nimeni.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU

1 PASCAL SAU AVENTURA „TRESTIEI CUGETĂTOARE

Febril atrasă de Pascal, exegeza apuseană contemporană îşi ia faţă de filosoful francez din veacul al şaptesprezecelea o libertate puţin îngăduită de opera lui : îl înfăţişează ca adversar inflexibil al raţionalismului lui Descartes, ca exaltat muncit de obsesia să strecoare un cal troian în Cetatea raţiunii chiar în veacul zidirii ei, ca herald al unei spectaculoase cruciade continuată pînă azi — umilirea raţiunii. Preparată cu fermenţii cîtorva curente occidentale contemporane, imaginea lui Pascal se reduce la clişeul de „apostat al raţiunii" (Unamuno), pionier al intuiţiei (Bergson), campion al credinţei (neotomism), explorator al „raţiunilor inimii" (existenţialism), vestitor al eşecului (personalism). Exegezele răzleţe, singulare, care descoperă în cugetarea lui o dezinvoltă pledoarie pentru raţiune, în consens cu spiritul renascentist şi raţionalismul cartezian (Leon Brunschvicg, de pildă, demonstrează „autonomia judecăţii umane" în opera pascaliană [1]), sînt covîrşite de numărul acelora care se îndîrjesc să-i atribuie lui Pascal gestul funest al lui Macbeth de a ucide somnul. Fiindcă deplângea jalnica ursită a omului de a-şi petrece jumătate din viaţă în somn, fără a şti sigur dacă şi cealaltă jumătate nu este tot un somn, [2] unii gînditori apuseni, îndeobşte existenţialişti, conchid precipitat că fapta cea mai de seamă a lui Pascal este lupta cu Hypnos şi cu Morfeu, zeii somnului şi viselor ; dar nu în numele raţiunii şi spre triumful ei se duce lupta, ci, dimpotrivă, pentru a da în vileag neputinţa ei de a călăuzi existenţa abulică, lunatecă a omului, toropită de letargia somnului, acest prolog al rnorţii. Pe fundalul veacului al şaptesprezecelea, veac solar în istoria spiritului,

1 Leon Brunschvicg, *Pascal,* Paris, 1937, p. 50.

2 Blaise Pascal, *Oeuvres,* publiees par Leon Brunschvicg, Pierre Boutroux et Felix Gazier, tome I-XIV, Paris, 1904—1914 ; tome XIII *(Pensees* II), fragm. 434.

cum a fost elogiat, se proiectează contrastant umbra nocturnă, selenară a gînditorului de la Port-Royal, martoră vigilentă şi nemiloasă a nopţilor valpurgice ale condiţiei umane, apariţie misterioasă şi spectrală care tulbură pacea somnului şi deşteaptă în sufletul uman duhul remuşcării şi căinţei. O asemenea imagine, silnică şi artificial construită, mai mult ca emanaţie a gîndirii burgheze actuale stigmatizate de criză decît ca restituire „obiectivă" a lui Pascal, nedreptăţeşte opera filosofului, vlăguindu-i însuşi suflul ei vital : admiterea raţiunii ca *spiritus rector,* slujirea devotată şi statornică a idealului raţionalist al epocii sale. Pascal şi Descartes au luptat pe aceeaşi baricadă a raţiunii, fiecare însă cu arme proprii. Asedierea înverşunată a lui Hypnos şi Morfeu este comparabilă, prin tonus regenerator, cu în- doiala cartezian ă şi ilustrează, în pofida interpretărilor mistificatoare, o veritabilă strategie raţiona; listă : aventura omului, fragilă „trestie cugetătoare", înseamnă o acerbă împotrivire faţă de acel periculos somn, somnul raţiunii...

Iluminările acestui „geniu înfricoşător", care îşi uluieşte contemporanii cu harul său inventiv, străfulgerează întregul orizont al ştiinţei şi artei timpului — geometria, fizica şi matematica, morală şi metafizica — dăruindu-1 cu zări noi : însă maşina aritmetică şi tratatul despre vid, încercarea asupra conicelor şi experienţele de hidrostatică reprezintă doar popasuri vremelnice în urmărirea înfrigurată a unui ţel unic, care i-a absorbit plenar potenţialul creator — descoperirea omului. Năzuind să făptuiască o grandioasă „pictură a omului" (remarcă a lui Etienne Perier, nepotul său[3]), Pascal îşi subordonează toate căutările interesului pentru om, alungîndu-le pe cele potrivnice acestuia : lumea

3 *Ibidem,* tome XII *(Pensees* I), „Preface de Port-Royal“, p. CLXXXIII.

mondenă, ahtiată după „divertisment", îl dezgustă, trecutul nu-1 atrage, natura, dominată de tăcerea eternă a spaţiilor nemărginite, îl sperie, iar universul „mut" îl preocupă numai „începînd din cea de a şasea zi" (Sainte-Beuve) [4], atunci cînd se naşte omul. Dar nu în pulbere stelară sau culori diamantine îşi înmoaie pensula pentru a zugrăvi chipul omului — icoana paradisiacă a acestuia, închipuită de visătorii Renaşterii, excelează prin idealizare şi stil encomiastic. Nici rigoarea scientistă a lui Descartes, care în liniile şi figurile fiinţei umane întrevedea maşina, nu-1 satisface deoarece trece în celălalt exces, excesul mecanicist; procedeul reductiv al lui Descartes îi repugnă : este „inutil şi nesigur şi penibil"[5]. Şi nici etalarea narcisiacă a eului, izvorîtă dintr-o prea mare iubire de sine, înclinaţie vizibilă la Montaigne, nu-i stîmeşte admiraţia, ci doar o straşnică osîndire, repetată iar şi iar, a precursorului său. [6] A depăşi dar a păstra totodată efuziunea renascentistă faţă de om, sobrietatea lui Descartes şi introspecţia lui Montaigne, topindu-le într-o nouă sinteză umanistă, iată o întreprindere vrednică de geniul lui Pascal. Dar, oglindind nepărtinitor şi lucid contrarietăţile firii omului, energiile de calităţi opuse care animă acest „monstru de neînţeles" [7], negura şi aurora îngemănate straniu pe bolta vieţii lui, Pascal a oferit prilejul de a fi pus în conflict cu secolul său, şi socotit insurgent faţă de exigenţele raţiunii suverane. Caracteristica extraordinară a filosofici lui Pascal, scria Leon Chestov, „este efortul ei de a se elibera de raţiune" [8] ; iar unii comentatori recenţi identifică

4 C.-A. Sainte-Beuve, *Port-Royal,* Paris, Librairie Hachette, tome I-VII, huitieme edition ; tome troisieme, p. 106.
5 Blaise Pascal, *Oeuvres, ed. cit.,* tome XII *(Pensees* I), fragm. 79.
6 *Ibidem,* fragm. 63, 64, 65 şi tome XIII (Pensees II), fragm. 220, 234, 315, 325.
7 *Ibidem,* tome XIII *(Pensees* II), fragm. 420.
8 Leon Chestov, *La nuit de Gethsemani, Essai sur la philosophie de Pascal,* Paris, 1923, p. 125.

în opera lui o multitudine de pete albe, nelămurite raţional, unde divinitatea >ar executa o inimaginabilă mişcare de „dezvăluire" şi „învăluire"[9]. Adevărul este însă altul. Nu acele exigenţe, ci împingerea excesivă, la extrem, a spiritului raţionalist, primejdia unilateralizării şi uscăciunii presimţită în ele, în- gîmfarea abstracţiei seci, lipsite de fior afectiv, au fost sancţionate de Pascal; a pune surdina necesară unui zel extremist nu-i totuna cu a nega idealul ce l-a inspirat. Doar Pascal este gînditorul care, într-un superb elan raţionalist, propunea ca viaţa fiecărui om să fie socotită nu de la intrarea lui în lume ci de la deşteptarea raţiunii şi mai cu seamă „de cînd omul începe să fie zguduit de raţiune" [10]. Şi tot Pascal, în *Convorbirea cu dl. de Saci* (1655), nucleul viitoarei filosofii a omului, se desolidariza de Montaigne imputîndu-i că dojeneşte prea crunt raţiunea, pînă acolo încît îi retrage titlul de nobleţe şi o năruie. [11] Aceste gînduri, şi altele similare, trădează convingerea intimă a filosofului că nu este vrăjmaşul epocii sale, ci credinciosul ei aliat; însă un aliat ignorat şi urgisit pentru vina de a fi scrutat mai limpede şi mai sagace drumurile învolburate şi labirintice ale condiţiei umane, de a fi preferat „spiritul de fineţe", aceluia rigid, „de geometrie", în analiza lor şi mai ales de a fi observat mustrător abdicarea savanţilor vremii de la om („astăzi sînt mai puţini cei ce studiază omul decît geometria" [12]). Deşi studiul omului, această odisee a cunoaşterii presărată cu spinii unei amare înţelegeri, marchează ataşamentul său faţă de raţiune, Pascal s-a aflat în situaţia năpăstuitei fiice de împărat din poveste, prigonită de tatăl ei pentru că şi-a exprimat iubirea faţă de el nu prin cuvinte

9 Alain Renaut, «La nature aime se cocher», în *Revue de Metaphysique et de Morale,* nr. 1, 1976, p. 94.
10 Blaise Pascal, *Oeuvres, ed. cit.,* tome III, p. 120.
11 *Ibidem,* tome IV, p. 44-45.
12 *Ibidem,* tome XIII *(Pensees* II), fragm. 144.

îndulcite, ci prin înţeleaptă comparaţie ou sarea în bucate. După sarea care abundă şi uneori prisoseşte în cugetările sale, nu s-ar spune că Pascal nu iubea raţiunea...

Opera lui filosofică este documentul metafizic al biografiei ; ea desface urzeala complicată a tapiseriei pline de frămîntări ţesute de destinul său. Viaţa lui curmată nemilos de repede, la numai treizeci şi nouă de ani, torturată de anxietăţi şi destrămată de aporii, dezvăluie un suflet descins din stirpea hamletiană. Gîndirea îi esenţializează viaţa, conferind o brumă de ordine acelei fenomenologii a dezordinii — existenţa sa. Ea ascultă solemnă şi răbdătoare răscolitorul „de profundis" al unei firi răvăşite, diseminate, selectează frînturi rupte din suflet, le ordonează şi le îmbină ca fragmente ale unui vitraliu ; originalitatea ei rezidă în forţa neasemuită de a filtra razele gîndului în diversitatea multicoloră a trăirilor. împotriva metafizicii glaciale, gheţar al conştiinţei, Meduză care omoară sentimentele, Pascal vituperează vehement : ea „nu merită nici un ceas de trudă" [13] căci „numai cine îşi bate joc de filo- sofie, filosofează cu adevărat"[14]. Prin el, anti-filosoful declarat, tratând cu aversiune orice „sistematizare", filosofia îşi regăseşte o altă vocaţie — îmbrăţişată exclusiv azi de unele curente apusene — de a orchestra tonalităţile polifonice ale sufletului, de a încununa stările afective ou nimbul august al meditaţiei. Acest Columb al filosofiei, saţiat de vechile ei teritorii, iniţiază o călătorie plină de - neprevăzut să descopere un continent necunoscut şi inaccesibil pînă atunci, „logica inimii". Călătoria a pomit-o spre a extinde hotarele raţiunii şi hegemonia ei, dar intenţia i-a fost răstălmăcită. Aparenţele îl defavorizează ; sfielile şi zvîrcolirile cugetului său pururi adolescentin, enigmaticele „convertiri" (din 1646 şi 1654), frenezia extatică din noaptea de

13 *Ibidem,* tome XII *(Pensees* I), fragm. 79.
14 *Ibidem,* fragm. 4.

transfigurare psihică a *Memorialului* (23 noiembrie 1654), legitimarea imperativă a ascezei în polemica c.u iezuiţii *(Scrisori provinciale,* 1656—1657), claustrarea în solitudinea austeră a chiliei de la Port- Royal, pasionata angajare la proiectul unei „apologii a religiei creştine", petrecerea ultimilor ani în „renunţare totală şi dulce" [15] şi în voită mucenicie — iată episoade ce par a contrazice orice raport de compatibilitate între filosofia lui Pascal şi raţiune. *Cugetările* (operă editată postum de Port-Royal, în 1669 şi 1670), uriaşă încrengătură de maxime, monolog chinuitor al întrebărilor fără răspuns şi al răspunsurilor arzînd de întrebări, vin, parcă, să întărească ideea că „logica inimii" este „celălalt tărîm", opus aceluia al raţiunii şi refractar intrării în conul de lumină al raţionalităţii. Şi apoi, mai intrigă şi acea exortaţie obidită, rostită de Pascal cu suspinul disperării în glas, de a căuta „gemînd" omul (el aprobă pe cei „qui cherchent en gemis- sant" [16]), ca şi compasiunea lui pentru cei care „gem sincer în această îndoială" [17], temerea lui că şi cea mai măruntă interogaţie despre om veştejeşte su- rîsul. Ar fi însă o judecată pripită calificarea lui Pascal ca antiintelectualist, tocmai pentru că opera lui perseverează să graviteze în orbita raţionalismului, a unuia diferit de cel cartezian dar nu în dezacord cu acesta. Meditaţia lui nu este fronda unui fanatic decis să dea o leoţie de iraţiune unui veac fascinat de idolul raţiunii, şi nici smerenia obtuză a unui creştin extaziat de martirul lui Crist şi dornic să prosterne omul în faţa crucifixului. Pascal a servit raţiunea astfel, avertizînd prevenitor că zeificată, ea se degradează şi devine incapabilă să reflecteze asupra propriilor margini. Pînă şi cel mai mare filosof — arată el într-o sugestivă parabolă — dacă se află pe o scîndură deasupra unei prăpăstii, se lasă în voia imaginaţiei,

15 *Ibidem,* („Memorial de Pascal"), p. 8.
16 *Ibidem,* tome XIII *(Pensees* II), fragm. 421.
17 *Ibidem,* fragm. 194.

oricîtă siguranţă liniştitoare i-ar oferi raţiunea.[18] Or, fiinţa umană balansează necontenit deasupra prăpastiei, viaţa ei este clipa permanentizată a saltului la antipozi. Forţele abisale ale „inimîi“ clocotesc în om — păcătuieşti oare faţă de raţiune dacă le cercetezi ? Pascal tolerează ceea ce pentru timpul său era o erezie sau un coşmar, ideea că în subteranele sufletului sălăşluieşte un Soagovov socratic. Gînditorul colindă ţărmurile interzise, gustă din fructul oprit al cunoaşterii şi desfăşoară aici, ou virtuozitate, exerciţiul liberei cugetări. Raţiunea şi deschiderea spre nu-încă-ştiut sînt vase comunicante, înlăuntrul cărora meditaţia lui circulă slobod, chiar dacă uneori fantoma unui *Deus absconditus* bîntuie la răscruce de gînd. Creaţia lui desfide o lectură monosemică : n-a fost credincios pînă la capăt, de vreme ce l-a încadrat pe Dumnezeu într-un foarte pragmatic „pariu“, dar nici raţionalist pînă la idolatrie, de vreme ce a refuzat să facă din raţiune Dumnezeu, între apologia religiei şi apologia raţiunii, el a ales calea mediană dar atît de spinoasă a înţelegerii fidele, cuprinzătoare a fiinţei umane; exactitatea observaţiei, sentinţa judicioasă şi severă, reabilitarea preceptului antic per *aspera ad astra,* transformă cugetările sale într-o veritabilă apologie raţional istă a omului.

Fiecare om repetă destinul lui Odiseu, reface un periplu zbuciumat spre Ithaca însorită şi mirifică a fericirii sale, navigînd prudent şi descumpănit între Scylla raţiunii şi Charybda inimii. Dacă cedează seducţiei uneia dintre ele, izbînda lui este periclitată, corabia vieţii va să se sfarme. Pascal nu acceptă absolutizarea nici uneia dar, *luînd. ca reper raţiunea,* contemplă jocul instabil al balanţei în favoarea sau în detrimentul ei. „Două excese : a exclude raţiunea, a nu admite decît raţiunea".[19]

---

18 *Ibidem,* fragm. 82.
19 *Ibidem,* fragm. 253.

Aşadar, filonul raţionalist al veacului se continuă, dar cu un corectiv, nevoia de măsură. Gîndirea sa respectă modelul echilibrului grec, vegheat de Nemesis, zeiţa măsurii, blîndă cu cei ce păstrează mijlocia alegerii, răzbunătoare cu cei ce-o încalcă. Spiritualitatea timpului său nu era străină de ideea măsurii, dar o simplifica arbitrar. Raţionalismul cartezian şi omologul său literar, clasicismul, au căzut în ispita regulilor canonice, osificate, a cenzurilor despotice : raţiunea cîştigă invariabil şi monoton toate bătăliile cu pasiunea, menirea omului se limitează implacabil la aceea de vasal al datoriei. *Cidul* comeiilean nu tipizează omul, ci prezintă o zi pe paradă din existenţa umană, cu emoţii apretate şi blazonul ordinii mai lustruit ca oricînd. Departe de a impune o normă rigidă a seninătăţii şi perfecţiei, sau de a întări codexul clasicist al celor trei unităţi, Pascal înţelege măsura ca echilibru veşnic neliniştit al antitezelor, ca armonie ce încă păstrează ecoul vrajbei între contrarii ; el salvează idealul măsurii, îl absolvă de rigorism, îi dedică o logică suplă şi mlădioasă, neînspăimîntată de paradoxuri. Haos şi îngrămădire de contradicţii, orgă schimbătoare pe care melodia experienţelor se exersează la nesfîrşit, „răsturnare continuă de la pentru la contra" [20], firea umană — căci pe ea o descrie astfel Pascal — sfidează orice certitudine, deşi tocmai după certitudine tînjeşte obstinat. Aflată într-o istovitoare goană, punînd fericirea ca scop şi certitudinea ca mijloc, fiinţa omenească, cu judecata întunecată de deşertăciune şi zădărnicie, nu vede cît de relative, de himerice sînt amîndouă — mijlocul şi scopul. Raţiunea rămîne un îndreptar fidel cîtă vreme nu supralicitează dreptul de a hotărî singură toate lucrurile ; cînd o face, pasiunile o torpilează, imaginaţia („maestră a erorii şi falsităţii", „duşmană a raţiunii", cum o numeşte Pascal[21]) îi

20 *Ibidem,* fragm. 328.
21 *Ibidem,* fragm. 82.

pune aripi şubrede de Icar şi-o îndeamnă, vicleană, la un zbor fatal. Sufletul uman este frontul unei lupte ciudate, fără precedent în natură, războiul lăuntric al raţiunii împotriva pasiunii, [22] susţine Pascal, filosoful; (nefiind însufleţită, natura „nu-i capabilă de pasiune" [23], cei care o înzestrează cu simţământul „ororii de vid" se expun ridicolului — îl completează Pascal, savantul). Certitudinea orgolioasă a cogito- ului se izbeşte de nisipul mişcător al afectelor, de volutele complicate, eterice, ale fanteziei. „Inima are raţiuni pe care raţiunea nu le cunoaşte" [24] — celebrul său dicton a devenit contemporan cu însuşi sufletul omenesc, orişicînd. în această luptă nu învinge nimeni, afară doar de o forţă placidă, nechemată — obişnuinţa, simptom al oboselii şi al reculului din faţa ursitei rele. Un dangăt al întristării răsună, amplificîndu-se crescendo, în *Cugetări,* ori de cîte ori filosoful constată că „urmărim fericirea, dar nu găsim decît mizerie şi moarte", deoarece „nu sîntem capabili nici de certitudine, nici de fericire" [25], ci numai de surogatele lor, certitudinea preschimbată în obişnuinţă iar fericirea în vană speranţă. Viaţa oricărui om nu-i altceva decît o fata morgana a destinului, o feerie înşelătoare mascînd „această durere şi acest abandon în oroarea nopţii" [26] ; omul trăieşte în ideea celorlalţi, le întreţine despre el o iluzie, îşi iroseşte anarhic durata „deşartă şi. plăpîndă", proiectîndu-se în trecut sau în viitor, oricum nu în prezent, rătăceşte prin vremi ce nu sînt ale lui, adică nu trăieşte niciodată ci speră numai să trăiască. Pascal dispreţuieşte speranţa, socotind-o un atentat la luciditate, o narcoză a conştiinţei, deci subscrie la optica antichităţii eline care echivala

22 *Ibidem,* fragm. 412.
23 *Ibidem,* tome III, p. 254.
24 *Ibidem,* tome XIII *(Pensees* II), fragm. 277.
25 *Ibidem,* fragm. 437.
26 *Ibidem,* fragm. 553.

speranţa cu ultimul şi cel mai mare rău dintre relele aflate în cutia Pandorei. Risipind energii colosale intr-un perpetuum mobile al agitaţiei fără rost, cău- tînd în alchimii sufleteşti ruinătoare piatra filoso- fală a fericirii, omul îşi închipuie, sublim naiv, că încălzeşte universul cu răsuflarea sa. Cînd crede mai tare că norocul îi surîde şi razele hazardului îi pîrguie succesele, atunci dezamăgirea îl pîndeşte cel mai crunt. Totdeauna rîvneşte imposibilul, tînjiri nestăvilite, arzătoare dar eu neputinţă de împlinit îi macină meteorica trecere — să deseneze circumferinţa neantului, să inventeze cercul pătrat şi atîtea altele, asemănătoare. în confruntarea cu imposibilul, mereu este readus la limită şi mereu năzuieşte s-o spargă ; autoritară, raţiunea îi insuflă chibzuinţă şi cumpătare, dar pasiunea, netemperată, rebelă, îl dezice de ele. Aidoma tragicilor greci, Pascal ob- servă că deasupra vieţii muritorilor planează gelozia divinităţii ; fericirea acestora îi displace, umilirea lor o bucură. Depăşirea măsurii înseamnă *hybris,* păcat şi sumeţire trufaşă, pasibilă de replica neîn- tîrziată a sorţii, vigilentă să reaşeze cumpăna. Dar nu în capriciul divinităţii pizmaşe, ci în puterea omului stă să găsească secţiunea de aur a firii lui, fiindcă numai el are asupra universului un unic avantaj : „ştie că moare" [27]. Subţiratică şi unduitoare trestie, riscînd să se frîngă la orice adiere, făptura umană inaugurează în univers hiperbola supremă a măreţiei — luciditatea în suferinţă şi moderaţie în fericire. Mai ales în suferinţă — ordalia preferată a vieţii — omul probează cît de măreţ poate fi ; chiar şi nenorocirile sale, spune Pascal, „sînt nenorociri de mare senior, nenorociri de rege deposedat" [28]. Ecuaţia omului s-a formulat uneori prea sumar — „dogmaticii" (aluzie la Descartes) l-au făcut înger, scepticii, fiară ;

27 *Ibidem,* fragm. 347.
28 *Ibidem,* fragm. 398.

prima asemuire îl încîntă, cealaltă îl îngrozeşte şi amîndouă îl denaturează. El „nu este nici înger, nici fiară, ci om" [29], adică superlativ al demnităţii, cale regală prin care raţiunea pătrunde triumfătoare în univers ; „prin întindere, universul mă cuprinde şi mă absoarbe ca pe un punct, prin gîndire eu îl cuprind", notează Pascal [30]. Cînd *Cugetările* descriu condiţia umană ca balans echivoc între nimic şi tot, între eternitate şi neant, între infinitul mare şi infinitul mic, înlăuntrul lor se cuibăreşte, cutremurătoare, angoasa. Dar angoasa nu-i decît o faţă a medaliei, căci bucuria este reversul ei. Meditaţia lui Pascal pregăteşte, spectacular, o surpriză optimistă, care n-a scăpat unor exegeţi : „Dincolo de căutarea dureroasă, singura potrivită cu ambiguitatea insolubilă a naturii noastre, se află, totuşi, bucuria...[31]. Tălăzuită de mareele suferinţei, zdruncinată de crincene zbateri, fiinţa umană manifestă, în pofida lor, un dor neînvins de simetrie şi măsură, o irezistibilă chemare către olimpiană perfecţie ; travaliul împlinirii ei, consumat cu intensităţi diferite, rezumă destinul fiecărui om. Şi tocmai Pascal, neliniştitul incorigibil, vine să întemeieze raţionalist dreptul omenesc la fericire, posibil şi necesar chiar dacă nu totdeauna Ulise ajunge în Ithaca fericirii sale.

Cît de stăruitoare este observaţia filosofului la regulile raţiunii o adevereşte însuşi proiectul său de maximă concentrare — explorarea eului. Teorema

29 *Ibidem,* fragm. 140.

30 *Ibidem,* fragm. 348. Ecoul cartezianismului se prelungeşte şi în alte cugetări ; de pildă, enunţul că omul este născut să gîndească, „toată datoria sa este de a gîndi cum trebuie" *(Ibidem,* fragm. 146), prezintă revelatoare afinităţi cu ideea formulată de Descartes în *Discours sur la Methode* că raţiunea este în mod natural egală la toţi oamenii, trebuie numai să fie bine condusă. De asemenea, tendinţa coordonării pasiunilor, de raţiune, admisă de Pascal, trimite la tratatul lui Descartes despre pasiuni.

31 Albert Beguin, *Pascal par lui-meme,* Aux Editions du Seuil, 1961, p. 51.

ounoaşterii de sine se dezleagă anevoie dar aduce omului atîta consolare încît „chiar cînd aceasta nu-i va servi să descopere adevărul, cel puţin îi serveşte să-şi ordoneze viaţa..." [32]. Reflecţia lui se roteşte tot în jurul cartezianului *cogito, ergo sum,* dar operează şi aici o mutaţie. Căci, cerînd imperios omului să aibă tăria şi răgazul de a rămîne cu sine, să-şi limpezească fizionomia în tihna unei camere, [33] Pascal făcea o delimitare : cine se ocupă de *sum,* nu mai are timp de *cogito.* Şi invers. Cu cît cineva gîndeşte mai mult, cu atît trăieşte mai puţin, cu atît descreşte în el foamea de a exista. A cugeta mai mult înseamnă a trăi mai puţin, a birui sclavia fiinţării oarbe, reificate, nereflexive. Dualismul lui Descar- tes este suprimat în favoarea subiectivismului. Nu însă şi încrederea în raţiune. Ea rămîne călăuza atot- văzătoare, singura în stare să dejoace capcanele eului „demn de ură", incriminat de Pascal pentru că amestecă şi perverteşte demonic tîlcurile existenţei umane. Din nou Pascal reperează extremele şi din nou le respinge : atît evaziunea în vîrtejul lumii, împinsă pînă la condamnabilă uitare de sine, cît şi focalizarea asupra propriului eu, împinsă pînă la idolatră iubire de sine, contravin drumului de mijloc, moderaţiei austere cultivate de cugetătorul dublat de savant. Neînduplecat, el disecă făptura morală, parcurgând gradat trei trepte : exterminarea primului exces, apoi a celui de al doilea şi, în final, dezgolirea, crudă uneori, a adevăratei feţe interioare a omului [3/|. Dacă viaţa omului e scurtă, el se străduieşte parcă dinadins s-o scurteze şi mai mult, asvîrlindu-se haotic în carnavalul de nimic-

32 Blaise Pascal, *Oeuvres, ed. cit.,* tome XII *(Pensees* I), fragm. 66.

33 *Ibidem,* tome XIII *(Pensees* II), fragm. 139 („...am descoperit că toată nenorocirea oamenilor izvorăşte dintr-o singură cauză, aceea de a nu şti să stea în tihnă, într-o cameră").

nicii al cotidianului, făcînd din distracţie poruncă de căpăitîi, epuizîndu-şi spiritul în forfota patimilor meschine ; urăşte singurătatea, fuge de dialogul cu sine, face fărîme orice oglindă care cuteză să-i arate degradarea. „Lumea ca teatru", motiv prevalent în Renaştere, reapare, subtil infiltrat. Omul, histrion înnăscut, joacă pe scena lumii toate rolurile, numai pe al său, cel veridic, îl evită. Rîde cînd ar trebui să plîngă, cu rîsul îngrozit al acrobatului de pe sîrmă, şi, uşuratic, transformă tragedia vieţii într-o comedie fără noimă. Numai deznodămîntul ei cumplit nu-1 poate împiedica. „Ultimul act e sîngeros, oricît de frumoasă ar fi comedia în tot restul : ţi se aruncă în sfîrşit pămînt pe cap, şi gata pe vecie" [35>]. [34] [35] Deşi crede contrariul, el este autorul propriei pie- iri — se răpeşte lui însuşi, puţin cîte puţin, înainte ca moartea s-o facă definitiv. „Concupiscenţă a ochilor", nestatornicie, plictiseală, disimulare şi duplicitate de „animal amfibie" [36], toate înteţesc fumul amăgirilor unei existenţe vegetative, de amurg, ameninţată de negură şi somn. Semnalînd primejdia, Pascal cere străjilor cugetului să stea treze, să vegheze neobosit. Celălalt pericol, amorul

---

34Oricît de combătut, Montaigne, cel care trudea cu gîn- dul să scoată „masca şi de pe lucruri şi de pe oameni" *(Eseuri,* voi. I., Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, cap. XX, p. 89), rămîne totuşi părintele spiritual al lui Pascal. Este însă o exagerare şi un exerciţiu gratuit încercarea unui autor ca Bernard Croquette de a reduce opera lui Pascal la o simplă variaţiune pe temele lui Montaigne, de a inventaria un „repertoriu al reminiscenţelor" şi a susţine că „reminiscenţele din *Eseuri* formează în interiorul operei lui Pascal — şi în special în *Apologia* sa — un ansamblu...", căruia trebuie să i se studieze organizarea şi funcţia (Bernard Croquette, *Pascal et Montaigne. Etude des reminiscences des Essais dans l'oeuvre de Pascal,* Librairie Droz, Genfrve, 1974, P. IV).

35 Blaise Pascal, *Oeuvres, ed. cit.,* tome XIII *(Pensees* II), fragm. 210.

36 *Ibidem,* fragm. 127, 377, 417, 458 şi tome XIV (Pensees III), fragm. 924, şi *passim.*

propriu, adularea excesivă a eului, întunecă şi deformează grotesc relaţiile individului cu semenii. Cuprins de trufie nemăsurată, individul se erijează în eminenţă a lumii, îşi arogă o existenţă de excepţie ; ceilalţi sînt doar decor pentru megalomana lui răs- frîngere, spectatorii uimiţi care-i ovaţionează exhibiţia nemaivăzută. Acestui eu „detestabil", demn de sarcasm şi oprobiu, cu rădăcini în obscure caverne ale spiritului, Pascal îi trădează, nimicitor, mobilul ascuns : „Natura amorului propriu şi a acestui *eu* uman este de a nu se iubi şi a nu se preţui decît pe sine", spune el, iar în alt loc, „fiecare eu este duşmanul şi ar vrea să fie tiranul celorlalţi" [37]. Privită din acest unghi, tentativa unor filosofi apuseni, existenţialişti mai ales, de a saluta în Pascal un mare şi egocentric individualist (G. Marcel spunea că „se simte mult mai aproape de Pascal decît de Descartes"[38]), trebuie revizuită. Că într-un veac al canoanelor impersonale, paradigmatice, Pascal a intuit complexitatea ireductibilă a personalităţii umane, năzuind să-i redea identitatea personală, conştiinţa autonomiei şi adîncimii interioare, este adevărat; mai mult, individul închide înlăuntrul său, condensată, o lume, „infinitatea în micime", el este un tot pentru sine, odată cu el se stinge universul „căci, dacă a murit, totul a murit pentru el". Dar, avertizează mai departe Pascal, în acelaşi fragment, „nu trebuie să judecăm natura după noi, ci după ea" [3y], cerinţa obiectivităţii trebuie salvgardată. Rigoarea impersonală şi calmul imparţial cu care examinează şinele (nu întâmplător îi reproşa lui Montaigne că îşi dilată nesocotit eul), dorinţa de a recolta generalizări chiar din străfundurile labile, irepetabile, ilustrează simţul proporţiei propriu unei explicări raţionale a

37 *Ibidem,* tome XIII *(Pensees* II), fragm. 100 şi 455.
38 *Revue de Metaphysique et de Morale,* nr. 3, 1974, „Entretiens de Dijon de Marş 1973", p. 390.

omului, ceea ce previne împotriva asimilării lui cu individualismul romantic de mai tîrziu (sau cu cel existenţialist). Omul nu este un exilat al mapamondului, un surghiunit într-un colţ al cosmosului, ci se articulează cu o comunitate, primeşte necontenit replica semenilor săi. Individul şi societatea cooperează sub legislaţia devenirii, a mişcării fără răgaz („Natura noastră este în mişcare ; repaos absolut înseamnă moartea[14], observă Pascal[39 40]). în fiece suflet o sumedenie de euri virtuale se înfiripă, se ciocnesc, se metamorfozează sub înrîurirea împrejurărilor, în fiece societate instituţii şi moravuri apar şi pier sub înrîurirea firii inconstante a oamenilor. Dacă raţiunea somnolează, în mediul social se înscăunează relativismul şi corupţia : justiţia are vîrstele şi capriciile ei („un meridian decide adevărul[44], se indignează filosoful [41]), virtutea şi viciul, binele şi răul se confundă lesne, tablele dreptăţii sînt întocmite după bunul plac şi orgoliul insolent al celor puternici, forţa brutală devine „regina lumii". Din interiorul individului, pustietatea şi vidul lăuntric invadează traiul colectiv, iar din exterior magia „divertismentului" acaparează conştiinţele ; pasiunile tulburi irup necenzurat, erodează infailibilitatea raţiunii, o pun în contrast cu sine, obligînd-o perfid să născocească mijloace de a se sustrage ei însăşi. Fiecare moaie singur, [42] dar cît trăieşte este copărtaş la viaţa societăţii din care nu poate evada defel : este legat de ceilalţi prin „lanţuri de imaginaţie" (împărtăşesc laolaltă iluziile aceluiaşi păienjeniş afectiv) şi prin lanţuri de destin (Pascal descrie un spectacol zguduitor, terifiant al condiţiei umane — un şir de oameni în lanţuri,

39 Blaise Pascal, *Oeuvres, ed. cit.,* tome XIII *(Pensees* II), fragm. 457).
40 *Ibidem,* fragm. 129.
41 *Ibidem,* fragm. 294.
42 *Ibidem,* fragm. 211.

condamnaţi la moarte, care privesc înspăimîntaţi cum zilnic sînt înjunghiaţi unii dintre ei [43 44 45]). însă el, virtuoz al măsurii, nu abandonează omul într-o vale a plîngerii şi nici nu converteşte deznădejdea în morbiditate. Aşa cum a respins speranţa, respinge şi disperarea, fiindcă amîndouă sînt fiice gemene ale tragediei omului şi împreună conspiră împotriva luciditǎţii şi stăpînirii de sine. Or, înţeleptul de la Port-Royal contemplă modelul unei naturi umane pure, necorupte, raţionale, întronate de ordinea spiritului (ea deţine privilegiul în ierarhia celor „trei ordini" pascaliene[u]). Ordinea spiritului cere zori noi, radioase, care răsar şi în opera lui Pascal, irizînd văzduhul spiritual al veacului său, deşi abia în veacul următor, al „luminilor", se vor deschide pe deplin. In avîntul său de a spulbera ceţurile iraţiunii se ghiceşte un ctitor de orizont al veacului viitor. Cînd aclamă puterea minţii (în scrisoarea din 1652 adresată reginei Cristina a Suediei consideră că meritul ştiinţific şi nu rangul nobiliar este suveran [/15]), cînd ridiculizează tirania şi condamnă inegalitatea între oameni (unele aforisme ale sale îl prevestesc pe Rousseau [46]), cînd critică cu aplomb făloşenia vanitoasă a monarhilor, opunîndu-i părerile sănătoase ale poporului (condiţia de suspuşi a „celor mari" se datorează întîmplării, în timp ce drepturile poporului sînt naturale, deci necesare), Pascal se afirmă, vizionar, ca iluminist *avani la lettre.*

Consimţirea la raţionalism transpare şi acolo unde a fost căutată cel mai puţin, în detunătoarele filipice contra iezuiţilor, fiindcă şi *Provincialele* slu-

43 *Ibidem,* fragm. 199.
44 *Ibidem,* fragm. 460 şi tome XIV *(Pensees* III), fragm. 793.
45 *Ibidem,* tome III, p. 30.
46 *Ibidem,* tome XIII *(Pensees* II), fragm. 295 („Al meu, al tău. «Clinele acesta este al meu, zic copii ; acesta este locul meu sub soare». Iată începutul şi imaginea uzurpării întregului pămînt").

jesc, în felul lor, cunoaşterea de sine a omului. Pascal înfierează năprasnic morala escobară şi acomodantă, cazuistica paterilor iezuiţi, dispuşi să tempereze prin „dirijarea intenţiei" orice răzmeriţă în *„mica republică"* a gîndurilor[47], iactanţa preceptelor şi ignominia conduitei, negoţul lor infam cu cheia pentru porţile paradisului. Aparent, el desfăşoară ofensiva în numele jansenismului, dar în substrat răzbate vocaţia lui umanistă şi laică de a reforma fiinţa interioară a omului. Zelul şi înfierbîntarea pătimaşă, aproape păgînă, nu trădează un preacu- cernic credincios, ci un înţelept umanist pentru care viaţa pămînteană şi nu cea de „dincolo" precumpăneşte. Dealtfel sora sa Jacqueline, călugăriţă la Port-Royal, îi recomandă în epistole mai multă umilinţă creştină şi mai puţin zel lumesc, dojenindu-1 adesea că este neinstruit întru cele ale dogmei religioase ; cît despre încîlcitele detalii teologice, îl consiliază Amauld şi Nicole, teologi versaţi în doctrina lui Jansenius. Nu oarecari precepte religioase, ci însăşi libertatea fiinţei umane de a raţiona, de a-şi judeca nestingherit climatul, se consolidează prin intervenţia lui Pascal. Refuzul compromisului, intransigenţa catonică faţă de slăbiciune, neprecupeţirea sacrificiului decurg din încredinţarea sa că omul poate urca everestul desăvîrşirii omeneşti numai sub pavăza raţiunii. Acest puls raţionalist motivează de ce neotomiştii privesc azi cu răceală celebrele *Scrisori:* A.-D. Sertillanges, de pildă, le deprecizează ca text filosofic, socotindu-le rezistente doar ca stil literar, şi agrează în schimb *Cugetările* [47] pentru „violenţele lui Pascal contra raţiunii" '*[8]. Tot aşa, Jacques Maritain încolonează forţat *Cugetările* în ariergarda neotomismului, „descoperind" în ele un rezervor de ditirambi

---

4747 *Ibidem,* tome V, p. 195.

religioşi psalmodiaţi pe lespedea -jertfirii raţiunii. [48] [49] Totuşi, aserţiunea lor nu se validează nici în cîmpul acestei opere. Antici- pîndu-1 pe Kant, Pascal face o demarcaţie între raţiune şi „inimă", argumentînd că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată raţional, ci este un postulat al „inimii" („Dumnezeu sensibil inimii, nu raţiunii" [50]). Cît priveşte şubrezenia şi rătăcirile acestui domeniu, filosoful le-a denunţat pretutindeni, necruţător; dacă starea omului este analogă unui înger căzut în păcat, vina o poartă „inima", reazemul credinţei, şi nu raţiunea. Un imbold de securizare freamătă în meditaţia pascaliană, al cărei secret se destăinuie ; izbăvirea omului vine nu de la „nebunia religiei" (!)[51] ci de la cenuşăreasa pe nedrept împătimită — raţiunea. Aşadar *Cugetările* nu defrişează un drum iniţiatic spre creştinism (ideea unui „Dumnezeu ascuns" absent şi impenetrabil, o „certitudine incertă", cum spune maliţios L. Goldmann[52], menţine asupra credinţei sabia lui Damocles, gata să-i dea lovitura de graţie), ci invocă raţiunea să ia în stăpînire mai ferm soarta omenească. Neînţelegîndu-i mesajul, Nietzsche îl prezintă compătimitor pe Pascal drept mostră a executării raţiunii de creştinism[53], iar Unamuno drept un

48 A.-D. Sertillanges, *Le christianisme et Ies philosophies,* tome II, *L'âge moderne,* Aubier, Editions Montaigne, 1941, p. 81.

49 Jacques Maritain, capitolul „Pascal apologiste" în *Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre,* Paris, 1926. Contrapunîndu-1 lui Descartes, neotomistul Maritain îl admiră pe Pascal pentru că apără „revendicarea conştiinţei creştine în faţa apostaziei raţionaliste pe care o simte venind" (p. 145).

50 Blaise Pascal, *Oeuvres, ed. cit.,* tome XIII (Pensees II), fragm. 278.

51 *Ibidem,* tome XIV (Pensees III), fragm. 588 şi 588 bis.

52 Lucien Goldmann, *Le Dieu cache. Etude sur la vision tragique dans Ies «Pensees»- de Pascal et dans le theatre de Racine,* Gallimard, 1955, p. 219 şi 237.

53 Friedrich Nietzsche, *Werke, Klassiker Ausgabe,* Bând I-VIII, Alfred Kroner Verlag in Leipzig, f.d. ; Bând VIII, p.

creştin în agonie [54]\ Insă opera lui Pascal le infirmă verdictul. Cu toate că parcurge lent cărarea spre raţionalism, cu meandre şi ezitări, uneori cu inutile ocoluri (reziduurile unei medievale „ştiinţe" a miracolelor şi misterelor divine îi stînjenesc. înaintarea), alteori cu concesii făcute religiei (ele nu miră într-un veac în care Descartes admitea argumentul ontologic iar Leibniz făcea din Dumnezeu raţiune suficientă a lumii), faptul că o străbate este mai presus de dubiu. Urcuşul său anevoios nu-i ferit de eroare şi impas, dar în citadela raţionalismului işi merită locul. însăşi aderarea la jansenism marchează un protest, şi anume nemulţumirea unei părţi a burgheziei franceze (familia sa aparţinea acelei „noblesse de robe", tagma magistraţilor) faţă de catolicismul oficial, susţinător al orînduirii feudale. Sub pojghiţa străvezie a reîntoarcerii la puritatea originară a creştinismului evanghelic mocneşte sfidarea raţionalistă a religiei ; în acele condiţii social-istorice, burghezia începe să clatine şi să doboare stavilele puse de feudalism ascensiunii ei, ascunzindu-şi interesele uneori chiar sub „un înveliş religios", cum a arătat Engels [55]. Dealtfel simţul critic atît de viu la Pascal, elogiul claritătţii şi evidenţei, bizuirea pe experiment şi înţelegere cauzală, clamarea de a cerceta „raţiunea explicativă" a faptelor („raison des effets"), îl aduc, volens-nolens, în colizie neîntreruptă cu credinţa în dogmă ; acesteia îi acordă, circumspect, un credit provizoriu, retrăgîn- du-i-1 treptat pe măsură ce scoate la iveală fisurile, nebulozitatea, fanfaronada ei. Prin scepticism, Pascal ajunge, ca şi alt fiu al aceluiaşi secol, Pierre Bayle, la ceea ce Marx şi Engels

210.

54 Miguel de Unamuno, *L'agonie du christianisme,* Paris, 1925, p. 109.

55 Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere,* volumul 7, Bucureşti, Editura Politică, 1960, p. 370.

numeau „combaterea negativă a teologiei şi a metafizicii secolului al XVII- lea"[56]. Azvîrlind credinţa în purgatoriul mefienţei şi îndoielii şi revigorând raţiunea, el însuşi conştientizează dramaticul său conflict — între voinţa de a crede şi realitatea de a nu putea. în timp ce ore grave, solemne, bat în tîmpla gîndurilor sale, Pascal îşi închipuie omenirea ca un singur om care trăieşte şi învaţă mereu[57] şi pe un anume interval, cit durează viaţa sa, îi împrumută acestuia chipul său, tumultul său, efigia personalităţii sale. Cu propria sa creaţie adaugă încă o vertebră de granit la coloana fără sfîrşit a fiinţei spirituale a umanităţii, ceea ce îi pregăteşte o falnică şi sărbătorească intrare în istoria filosofică a epocii şi şansa ancorării în matca gîndului contemporan.

Gîndirea lui Pascal este emblematic pecetluită de o imagine-simbol, zămislită la o răspîntie astrală a vieţii lui şi scînteind în clarobscurul unei magnifice meditaţii nocturne — focul, din *Memorial.* Cînd în sufletul său tresaltă „interioara-i mare de flăcări violente" (Ion Barbu), un fulger scapără pe arcuşul gîndului, prefăcînd suprema-i încordare într-o nestinsă văpaie. Cîte şi cîte explicaţii nu s-au dat acestei „nebuloase de flăcări reci" (Lucian Blaga) adăpostite în grădinile suspendate ale memoriei pas- caliene, cîţi n-au fost tentaţi să smulgă vălul Mayei care înfăşoară taina genezei ei. Interpretări curente în gîndirea occidentală contemporană se polarizează vîrtos în direcţia misticii — cuvîntului „foc" i se caută apartenenţe în vocabularul biblic, scene din Vechiul Testament fabulînd despre apariţii lumines- cente ale divinităţii sînt reînviate, gînditorul est° înfăţişat ca un mistic posedat de patima revelării

56 Karl Marx, Friedrich Engels, Opere, volumul 2, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1958, p. 143.
57 Blaise Pascal, *Oeuvres, ed. cit.,* tome II, p. 139.

supranaturalului [58]. Tangente cu acestea sini şi comentariile de inspiraţie freudistă — ele pun întîmplarea consemnată de *Memorial* pe seama halucinaţiei unui nevropat, mistuit de febră religioasă. Asemenea opinii se conjugă, transpunînd criza morală a unui om de geniu într-o criză mistică, scoţind-o din cuprinsul înţelegerii raţionale şi făgăduind esenţa raţionalistă a gîndirii pascaliene. La polul opus, unele interpretări încearcă o desacralizare cu tot dinadinsul a esotericului text, coborîndu-i tîlcul la pragul platitudinii ; în tăcerea unei nopţi de iarnă, susţine Henri Gouhier, Pascal cugetă „la gura sobei", ochii îi cad pe flacăra ce dansează în cămin şi deodată mintea lui înregistrează spontan imaginea contemplată [59]. Viziunea focului (în

58 Şi Anatole France a cedat tentaţiei de a da o explicaţie patologică ardorii sufleteşti *a* lui Pascal. „Trebuie în primul rînd să ţinem seama că omul acesta prodigios e un bolnav şi un halucinat", scrie el în 1892. „Mereu i se părea că vede o prăpastie la stînga lui şi după ciudata amuletă care i s-a găsit cusută pe haină, se pare că vedea uneori dansînd flăcări înaintea ochilor" (Anatole France, *Viaţa literară,* Editura Univers, Colecţia „Eseuri" Bucureşti, 1978, p. 328 şi 329). De asemenea Aldous Huxley împărtăşeşte ideea experienţei mistice a lui Pascal, mărturisite de celebrul „Memento". Primul cuvînt, „Foc", exprimă „extazul mistic pe viu", susţine acesta în studiul consacrat lui Pascal. Rîndurile următoare din documentul-talisman sînt straturi de „interpretări intelectuale" care vin să tălmăcească arzătoarea stare emoţională : „extazul violent a fost urmat de liniştea extatică" (Aldous Huxley, Şi *restul e tăcere,* Editura Univers, Colecţia „Eseuri", Bucureşti, 1977, p. 272).

59 Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires,* seconde edi- tion mise â jour, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, p. 65.

60 Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinereţe,* Bucureşti, Editura Politică, 1968, p. 79.

1 Arthur Schopenhauer, *Sämmtliche Werke in sechs Bânden.* Herausgegeben von Eduard Grisebach. Bând I-VI. Leipzig : Philipp Reclam jun., f.a., Bând II, p.- 547. (Ediţia cuprinde : Bând I-II : *Die Welt als Wille und Vorstel- lung;* III: *Der Satz vom zureichenden Grunde. Ueber den Willen in der Natur. Die beiden Grundprobleme der Ethik;* IV-V : *Parerga und Paralipomena, kleine philo- sophische*

treacăt fie spus, focul este unul dintre cele patru elemente ale filo- sofiei greceşti presocratice şi Pascal n-a fost deloc insensibil la studiul anticilor) revelează însă altceva, mult mai profund, şi anume substanţa incandescentă a cugetării lui, şi are o crucială semnificaţie — aceea a arderii pure, superioare, prin creaţie spirituală. Ea nu semnifică nicidecum ardoarea maladivă a unui penitent pornit, pe aripile reveriei, în căutarea miticului Graal, ci chezăşuieşte o mare resurecţie sufletească, cînd mugurii grei ai aşteptării au explodat în floarea orbitoare a ideii. Prin creaţie, renăscătoare flacără, filosoful are, în sfîrşit, certitudinea nemuririi — *non omnis moriar.* Şi încă ceva. Iradiind în neodihna nopţii, această purificare pune avanposturi faţă de orice noapte a spiritului ; viziunea focului atestă înflăcărarea lui Pascal în lupta cu Hypnos şi Morfeu, titanica sforţare să mîntuie sufletul uman de „oroarea nopţii", de volbura abisurilor şi bezna necunoaşterii. Cum spunea Marx : „Ceea ce a fost lumină interioară se transformă într-o flacără mistuitoare, îndreptată spre exterior" [G0]. In opera lui Pascal, aventura „trestiei cugetătoare" are un sens unic, ireversibil : de a aprinde focul sacru pe culmile spiritului, ca să alunge somnul raţiunii. Şi să sporească lumina cunoaşterii.

2 SCHOPENHAUER, SURIZĂTORUL PESIMIST

Toată filosofia lui Schopenhauer se înfăşoară şi se desfăşoară în jurul unei teze minate de paradox : *fiinţa înseamnă o perpetuă tînjire după nefiinţă.* Bîntuit de „o nostalgie nemărginită către paradisul

Schriften; VI : *Farbenlehre. Ueber das Sehen und die Farben. Teoria colorum physiologica).*

pierdut al nefiinţei" *, filosoful'se închipuie un veşnic peregrin în ţinutul moral al pesimismului fără leac şi, aidoma lui Hamlet cu craniul lui Yorick în mînă, cugetă întunecat asupra nimicniciei vieţii şi nemărginirii morţii. Dar, în scrisul celui ce-şi punea solemn filosofia sub tutela celebrului monolog hamletian [60] se descoperă o izbitoare nepotrivire : zelul său neostoit şi sumbru de a sfredeli genunile înfricoşătoare ale suferinţei vine în contrazicere cu poveţele lui moderate şi filistine, sprinţar răsfirate în întreaga-i operă, ca oamenii să tiu-şi răscolească infernul nenorocului, căci tocmai asemenea gînduri le sporesc chinuitor durerea şi îi prefac în propriii lor călăi, *heautontimorumenos*[61] [62]. N-ar fi singura nepotrivire, ci doar bulgărele care urneşte avalanşa nepotrivirilor şi contradicţiilor rostogolită crescendo în gîndirea lui. Intre acestea, dezacordul dintre traiul său de bogătaş mulţumit, îndestulat, excentric, şi propovăduirea ipocrită a ascezei nu-i cel mai semnificativ sau rar întîlnit (şi prea moralizatorul Seneca suferea de aceeaşi meteahnă), deşi tocmai acesta a atras, magnetic aproape, interesul, indignarea ori amuzamentul unei bune părţi a comentatorilor săi occidentali. Aşa se face că această neconcordanţă (dintre biografie şi operă), exterioară şi de suprafaţă, a umbrit pe cele esenţiale şi din interiorul operei filosofice, care încă stau şi aşteaptă să fie scoase din tainiţele textului original. Schopenhauer a vrut să convingă că meditaţia sa pesimistă vibrează de un patos al sincerităţii pe care doar geamătul nefericirii îl animă, dar tot el a vrut să convingă că viaţa tuturor oamenilor este o comedie nesinceră, încifrată în „hieroglifa *bucuriei*" | un bal mascat încheiat abia la teribilul sfîrşit prin scoaterea măştii[63]. Dar atunci, gîndul său încruntat sub ce

60 *Ibidem,* p> 550 >(v. şi Baiţd I, p. 420).
61 *Ibidem,* Bând IV, p. 484. ?
62 *4-Ibidţm,* p> 459; ;
63 *Ibidem,* p. 547. ' \ .t , <

zodie înfloreşte — confesiune sinceră sau reverenţă burlescă de carnaval ? Dacă toţi oamenii mint şi disimulează, dacă toţi poartă „masca arlechinului", e logic oare ca numai el „alesul", să facă excepţie de la regulă (un paradox îl prinde aici în cursa sa), să fie marele mag al adevărului care predică zadarnic în pustiul minciunii ? Cu el, cel dintîi, trebuie să înceapă diferenţierea pe care singur a propus-o intre „ceea ce este cineva" şi „ceea ce reprezintă cineva" [64]. Căci, la mai bine de un veac de la trecerea sa în dorita nefiinţă, Schopenhauer ne apare ca un filosof în faţa oglinzii, obsedat să se reprezinte intr-un anume fel în ochii posterităţii — adică să-şi zugră vească un autoportret schimonosit de masca durerii eterne. Se ghiceşte lesne acum în această tactică o răzbunare antum pregătită faţă de contemporanii săi — fiindcă ei, seduşi de optimismul hegelian, au rămas nepăsători, timp de cîteva decenii, la buciumul de jale orchestrat de lucrările „neînţelesului" de la Frankfurt. Cu aversiunea-i viu mărturisită faţă de breasla (dascălilor de filosofie, învinuită crîncen de a fi urzit „complotul tăcerii" în jurul său, Schopenhauer meşterea dinadins o imagine preferată despre sine, aceea de prim-şaman în gintea şamanilor pesimismului, jubilînd radios la gîndul că „filosofaştrii" timpului său şi cei viitori o vor prelua comod şi întocmai — ceea ce s-a şi întâmplat. Cu cît cohorta criticilor a scandat mai asurzitor refrenul pesimismului schopenhauerian, cu atît mai puţin s-a sesizat antiteza acestuia, larg şi neşovăielnic îngăduită de opera sa — optimismul. O sumedenie de comentatori — apologeţi din veacul trecut l-au decretat pe Schopenhauer „fondatorul pesimismului modern" [65], au găsit că ecuaţia lui

64 Disjuncţie operată de filosof în *Aforisme asupra înţelepciunii în viaţă,* ca aplicare în cîmpul moralei a tezei sale fundamentale „lumea este reprezentarea mea*.

65James Sully, *Pessimism. A History and A Criticism,* second edition, London, 1891, p. 74.

insolită „a trăi înseamnă a voi iar a voi înseamnă a suferi" rezumă „psihologia pesimismului"[66], l-au înălţat în slăvi pentru că ar fi „pesimistul cel mai sincer şi cel mai hotărît pe care lumea l-a văzut după Timon din Atena" [67] [68], chiar mai mult, i-au descoperit descendenţa spirituală din Mefisto ! [in]. Sub pavăza acestui clişeu (făurit iniţial de filosoful însuşi) şi în ciuda lui, Schopenhauer a meditat în voie, cu o exuberanţă greu reţinută, despre putinţa fericirii, despre veselie (nimeni altul decît Schopenhauer o preţuieşte într-atît încît o consideră o măsură autentică a firii adevărate a unui om ! [69]), despre optimism şi bucuria de a trăi, despre hedonism, a cochetat deloc discret cu o etică eudemonistă, iar gravul monolog al nefericitului prinţ l-a smălţat abil cu enigmatice surîsuri. Oamenii se arată celorlalţi ca luna, adică dintr-o singură parte, spunea filosoful[70] ; aplicat lui însuşi, acest gînd invită la a dezvălui faţa nevăzută a lunii şi a afla dacă chipul adevărat al lui Schopenhauer nu surâde sarcastic cumva cînd masca cea tristă e scoasă...

Orice operă, oricît de vastă sau contradictorie, ascunde undeva, la o întorsătură de gînd, cheia sufletului unui autor. Şi opera lui Schopenhauer. Dramatica încordare lăuntrică a celui ce s-a socotit victima „profesorilor de profesori de filosofie" din vremea sa se ghiceşte mai

---

66 E. Caro, *Le pessimisme au XIX-e siecle.* Leopardi-Schopenhauer — Hartmann, quatrieme ădition, Paris, 1889, p. 123 şi p. 127.

67 A. Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer. Ltudes sur la philosophie allemande moderne depuis Kant jusqu'a nos jours,* Paris, 1862, p. 303.

68 Friedrich Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsâtze zur Naturgeschichte des Pessimismus,* Dritte Auflage, Stuttgart und Berlin, 1911.

69 Arthur Schopenhauer, *Sâmmtliche Werke, ed. cit.,* Bând IV, p. 364. („Această calitate singură poate înlocui orice altă avere, pe cînd ea însăşi nu poate fi înlocuită prin nimic", afirmă el despre veselie).

70 *Ibidem, p.* 506.

ales în prefaţa la ediţia a doua (1844) a cărţii *Lumea ca voinţă şi reprezentare.* Avea motive de cumplită exasperare, el, care altminteri prin destin şi temperament, nu fusese niciodată o fire potolită sau paşnică; Primul volum al opului său fundamental, publicat în 1819, n-a declanşat rîvnitul uragan de aplauze ; dimpotrivă, a rămas să .îngălbenească în vrafuri nedesfăcute, spre disperarea şi paguba editorului. Celebritatea lui Hegel, aclamat la Universitatea din Berlin, a eclipsat şi a redus la ridicol cele cîteva prelegeri ţinute de Schopenhauer, audiate doar de cîţiva ce pare-se că greşiseră sala. Acest usturător eşec în cariera profesională îi provoacă o rană niciodată tămăduită, dar îl îndîrjeşte şi mai mult în credinţa sa despre propria valoare. Următoarea lucrare, *Despre voinţă în natură* (1836), înteţeşte parcă mai vîrtos cercul magic al tăcerii. Doar anevoie se urneşte cortina nepăsării, odată cu memoriul *Libertatea voinţei,* trimis la concursul iniţiat de academia din Norvegia şi încununat cu premiu în 1839 ; acestui succes, invocat mai apoi fără modestie de filosof, îi urmează o cădere fulgerătoare, fiindcă memoriul *Bazele moralei,* pe care îl prezintă la concursul societăţii de ştiinţe din Danemarca în 1840 nu-i aduce laurii visaţi, ci este respins cu argumentul că ofensează pe unii filosofi contemporani — argument nu lipsit de adevăr. Drept ripostă, filosoful reuneşte într-un volum ambele dizertaţii, sub titlul *Cele două fundamente ale moralei* (1841) şi amplifică ostentativ în deschidere sentinţele deloc liliale împotriva lui Hegel şi a filosofilor de catedră ; degeaba însă, ca şi celelalte cartea trece aproape neobservată. Convins că opera sa capitală *Lumea ca voinţă şi reprezentare* (elaborată, fapt rar în istoria gîndirii, la o vîrstă tînără, de nici măcar treizeci de ani) concentrează întreaga lui filosofie, celelalte opuscule nefiind decît variaţiuni minore pe tema ei, Schopenhauer se hotărăşte să-i adauge încă un volum, de

explicitare şi detaliere ; cu prilejul celei de a doua ediţii scrie acea prefaţă
electrizată de o tensiune iritată, sfidătoare, în care clocotul vijelios al unei inimi umilite rupe zăgazurile. Spovedania lui, acuzatoare faţă de alţii, justificativă faţă de sine, adoptînd tonul de martir al *Confesiunilor* lui Rousseau, se adresează încrezătoare posterităţii : „Nu în mîinile contemporanilor, nu în mîinile compatrioţilor, ci în mîinile umanităţii încredinţez lucrarea mea acum terminată, cu convingerea că în ochii ei va avea valoarea ce o merită ; fie aşa, căci aceasta este soarta oricărei opere bune, de a nu fi recunoscută decît mai tîrziu" [71] [72]. De la filosofia universitară a vremii, „rea dublură a scolasticii" [w], aservită miilor de interese meschine şi ruginită în canoane, nu aşteaptă nimic bun ; în entuziasmul ei năuc pentru Hegel („acest Caliban intelectual", „valet de ministru", „zmîngălitor de absurdităţi", „autorul celei mai grosiere, celei mai gigantice mistificări făcute vreodată", cum îl gratifică cu dărnicie Schopenhauer), se repede să facă zid contra oricui i-ar tulbura buimaca bolboroseală optimistă. Tot aşteptînd gloria de la posteritate, filosoful are surpriza să o capete chiar în timpul vieţii (e drept, către sfîrşit), mai ales din 1851, cînd publică ultima sa lucrare *Parerga şi Paralipomena,* culegere de „adaosuri şi întregiri", scînteietoare în ciudata lor neorînduială, înveşmântate într-un stil jurnalier, pe placul publicului. în 1853, un critic englez (de la *Westminster Review)* descoperă un „clasic" în Schopenhauer, iar confraţii săi germani,

71 *Ibidem,* Bând I, p. 16.

72 *Ibidem,* Bând III, p. 343. Şi „prefaţa" la *Despre voinţa în natură* reprezintă o filipică împotriva „filosofiei de catedră", acuzată ca duşmanul numărul unu al filosofiei veritabile *{Ibidem,* Bând III, p. 181-198) ; aici el povăţuieşte pe tineri să nu-şi piardă timpul cu ea, ci să citească doar opera lui Kant şi propria sa operă, fiindcă numai aşa o ordine luminoasă se va instala în spiritul lor *{Ibidem,* Bând III, p. 197). Nu s-ar zice că Schopenhauer excelează în modestie...

tulburaţi de avatarul compatriotului lor, se năpustesc cu iuţeală să scuture colbul aşternut, în răstimp de patru decenii, pe uitatele scrieri. Şi iaită-1 pe Scho- penhauer, care altădată nu-şi pierduse cumpătul în faţa celor ce-1 ponegreau sau îi pricepeau pe de-a-n- doaselea ideile (şi ei lucrează, vrînd nevrind, în favoarea faimei sale, spunea ironic filosoful), că şi-1 pierde în faţa celor ce-1 omagiază ; el, cel care în amintita prefaţă declara emfatic că ar fi o crimă să sacrifice o silabă ca să cîştige favoarea publicului [73], odată devenit filosof la modă, nu pregetă să-i aţîţe curiozitatea cu tirade pesimiste, cu exhibiţii extravagante (predică asceza în faţa unei mese îmbelşugate) şi îl contrariază cu amuzantele-i genuflexiuni mizantropice (teza despre inferioritatea femeilor este aplaudată frenetic de un auditoriu compus din incriminatele persoane). Dar nu, celebritatea lui Schopenhauer n-a survenit accidental, ca un capriciu al sorţii unui răzvrătit ce a biruit, mai devreme decît spera, în răfuiala cu contemporanii. Campania sa împotriva lui Hegel şi a „hege- leriei", începută cu mai bine de trei decenii înainte, nu oferise un motiv suficient pentru a-i impune pesimismul. Dimpotrivă. Aşa încît altă cauză, mult mai adîncă, vine să explice recunoaşterea tardivă a operei sale, şi anume schimbarea petrecută pe scena social-istorică a epocii, bîntuită de „vîntul aspru al reacţiunii politice, care începuse să sufle, după revoluţiile de la 1848, asupra Europei întregi"[74]; refuzată la început, filosofia atît de burghezului Schopenhauer, îndărătnic fixată la concluzia etică a pesimismului (cum îi mersese vestea), are o tonalitate prea aproape de neliniştea şi incertitudinea clasei sale (care abandonează, odată cu mandatul revoluţiei, şi credinţa în raţiune şi în progres) pentru a mai fi refuzată sau ignorată

73 *Ibidem,* Bând I, p. 20.
74 P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane,* voi III, Bucureşti, 1943, p. 177.

şi acum. Cu cît mai intens se resimte criza civilizaţiei burgheze, cu atît mai vertiginos creşte cota succesului lui Schopenhauer, căci opera lui conţinea deja semnele premonitorii ale acestei „boli a veacului", reflectînd mai cu seamă ceea ce Engels numea „rolul istoric al răului moral" [75]. O clasă pentru care steaua istoriei a apus e receptivă la pesimism, la o filosofie a învinşilor — cea a lui Schopenhaur, parcă profetic ivită, îi stătea la îndemînă. Temătoare de acţiunea revoluţionară care îi periclita status-quo-ul, ea găseşte în această filosofie un refugiu tihnit şi îmbietor : nonacţiunea, contemplarea pasivă a răului, sfidarea revoltei. Căci, cum a remarcat C. Dobro- geanu-Gherea, în a doua jumătate a secolului trecut spiritualitatea burgheză se simţea atrasă mai ales de un anume fel de pesimism — acela care exaltă neputinţa [76]. E chiar timpul cînd amurgea „pesimismul trufaş şi revoltat" al romanticilor, refractari faţă de o lume rea pe care o visau mai bună, ca să prindă a luci „pesimismul domol" al lui Schopenhauer, indiferent faţă de o lume pe care şi-o închipuia şi în prezent şi în viitor la fel de rea. Deci nu dorea s-o schimbe, din contră, crezul filistin al filosofului suna astfel : nu să schimbi lumea ştiind-o că e rea, ci să te împaci cu ea ştiind că nu poate fi bună. Aşadar, rechizitoriul făcut de Schopenhauer lumii, oricît de tăios sau înverşunat pare, nu ţîşneşte din neînduplecarea sinceră a unui romantic vizionar, iar pesimismul său, dedulcit nu arareori la „bucuria vieţii", lasă să se întrevadă că autorul e gata să preschimbe poezia nefiinţei pe proza existenţei. Fapt previzibil dealtfel, pentru că Schopenhauer separă ‚arma criticii" de ceea ce Marx numea „critica armelor".

---

75 L7 Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere,* voi. 21, Bucureşti, Editura Politică, 1965, p. 287.

76 .8 Constantin Dobrogean u-Gherea, *Studii critice,* două volume, Bucureşti, Editura Minerva, 1976, voi. I, p. 142-144 şi *passim.*

Stă în. ambiţia lui Schopenhauer să dăruiască umanităţii „o gîndire unică"[77] (orgolioasele făgăduieli cu care îşi împăunează discursul n-au pereche, prin lipsa lor de măsură, decît în spumegările înverzite de fiere împotriva lui Hegel, Fichte, Schel- ling), o filosofie mai presus de oricare alta în istoria gîrudirii omeneşti, mărturie monumentală a îndoitei lui puteri : de filosof-vrăjit şi vrăjitor-filosof. Vrăjit, pentru că, împresurat de „zumzetul tainelor" (L. Blaga) foşnind ademenitor din ţesătura intimă a firii, se simte străbătut de o uimire fără margini în faţa misterioasei grandori cosmice : nu însă uimirea senină, cumpănită a înţeleptului grec dornic să descopere în Fiinţă un prieten, ci uimirea, prefăcută în patimă năprasnică, a unui cuceritor dornic să învingă în Fiinţă un duşman. Vrăjitor, pentru că, sfidînd autoritar incognoscibilul şi neîmpărtăşind resemnarea agnostică a lui Kant asupra „lucrului în sine", îşi ascute gîndul ca să străpungă absolutul sluţit de bezne şi să facă să răsară, din spuma întunecimilor, miracolul aurorei. Din cuprinsul de necuprins al lumii, vraja unui anume raport îl atrage irezistibil — raportul Unu-Multiplu, de la vechii greci încoace pururi semănător de nelinişti în istoria gîndului. Cînd acestei teme de derută şi răsfăţ metafizic i se va frînge cerbicia — Schopenhauer se socoteşte predestinat să săvîrşească marea faptă — lumea se va desvrăji în sfîrşit; atunci oricui i se va limpezi de ce şi cum miriadele de eflorescenţe fenomenale, infinitatea ameţitoare a lucrurilor, oceanele existenţiale agitate de valul nemăsurat al întîmplărilor cresc toate, totdeauna, supuse şi ascultătoare, din rădăcina unică, uranică, monolitică a aceluiaşi element. încrustat cu majuscule în sistemul schopenhauerian, acest element primordial nu-i apa lui Thales, nici aerul lui Anaximene, nici

77 Arthur Schopenhauer, *Sämmtliche Werlce, ed. cit.,* Bând I. p. 9.

focul lui Heraclit, nici monada lui Leibniz, ci altceva, cu totul diferit — Voinţa. Ea are în univers statutul suveran de Unu şi harul de a asigura unitatea organică a lumii ; ea, Voinţa, îşi îngăduie toana de a se oglindi în fărâmiţările şi rătăcirile Multiplului, de a urni „mişcătoarele cărări" ce poartă cu ele cele mai pestriţe plăsmuirii: piatra neclintită în duritatea ei, planta legănată în somnolenţa clorofilei, ani^ malul spăimos sau feroce în lupta pentru supravieţuire, omul desluşind un abia îngăimat rost în intervalul prea scurt dintre naştere şi moarte. Raportul Unu-Multiplu, fagure unde s-au depus alese iscodiri ale minţii umane, îi prilejuieşte lui Scho- penhauer neaşteptate alegeri. Odată ce s-a fixat la Voinţă ca principiu unic şi a decretat diversitatea lumii ca oglindire a acesteia, el îşi caută precursori, cu sîrguinţa de a-i invoca şi cu vanitatea de a-i întrece. S-a mîndrit nespus că a făcut să se adune laolaltă, în sistemul său (asemuit cu antica Tebă, cea cu o sută de porţi), „divinul Platon" 2°, „marele Kant" [78] [79] şi „sacrele Vede" [80], deşi apare evident că nu-i vorba de coexistenţa paşnică a unor gîndiri „complementare", ci de o alăturare silită, constrînsă, înghesuită în patul procu9tean al unei speculaţii. Su- meţia celui ce a depus multă silinţă să convingă că gîndirea lui este „unică", neîndatorată nimănui, nesprijinită pe nimeni, se pleacă doar în faţa acestor trei izvoare : „In fine, recunosc, în constituirea filosofici mele, cei mai preţioşi inspiratori au fost, după spectacolul viu al lumii, scrierile lui Kant, ca şi cărţile sfinte ale hinduşilor şi aşişderea Platon" [81]. Supunerea lui smerită faţă de Kant seamănă însă mai degrabă cu o răzvrătire ; deşi la apariţie *Lumea ca voinţă şi reprezentare* a trecut drept o glosă oarecare şi cenuşie în marginea filosofiei kantiene (încă un

78 *Ibidem,* p. 13.
79 *Ibidem,* p. 174.
80 *Ibidem,* Danci III, p. 649.
81 *Ibidem,* Bând I, p. 533.

motiv pentru răceala publicului), în fapt ea convertea raţionalismul kantian într^un iraţionalism voluntarist. Schopenhauer credea că numai el poate înţelege filosofia lui Kant mai bine decît însuşi autorul ei şi să oblige Sfinxul („lucrul în sine", acea noţiune rămasă „obscură şi paradoxală" [82] [83] [84]) să vorbească ; dar Sfinxul n-avea de rostit decît o formulă seacă şi lapidară — *„lucrul în sine* este însăşi *voinţa"* [2j] — pentru ca trădarea lui Kant să se săvîrşească. Nicăieri Kant n-a sugerat o asemenea decriptare (distincţia între „lucrul în sine" şi fenomen este de ordin gnoseologic şi nu ontologic) şi nici n-a identificat lumea fenomenală cu o iluzie sau cu un vis. Comen- tîndu-1, Schopenhauer o face însă („Kant a demonstrat prin procedee ştiinţifice şi raţionale că lumea nu este în toată existenţa ei decît iluzie" 2®), rezumă chiar gîndirea lui Kant la o îndeletnicire cu „îndelungatul vis" [85] (al vieţii) şi tocmai de aceea apreciază că adevărata filosofic a rămas încă acolo unde a lăsat-o Kant. [86] Unui atît de fidel continuator, filosoful de la Kdnigsberg i-ar fi putut aplica zicala : *apără-mă, doamne, de prieteni, că de duşmani mă apăr singur.* Retîlcuită şi aranjată ca să slujească docil ipoteza că viaţa e un vis, o nălucire nedumeritoare, efemer iscată şi repede resorbită în hăul veşnic al Voinţei, gîndirea kantiană putea fi pusă în simbioză cu oricine. Cu Platon, de pildă, pentru că el redusese lumea sensibilă la o pieritoare şi palidă copie a ideilor eterne, imuabile. Sau chiar cu învăţătura *Vedelor* şi *Upanişadelor,* pentru că ea înfăţişează existenţa ca aparenţă fugitivă, înşelătoare, iar ochii muritorilor acoperiţi de vălul amăgitor al Mayei : „în opera Mayei, zeiţa iluziei, trebuie să vedem exact ceea ce Kant a numit fenomen în

82 *Ibidem,* p. 234.
83 *Ibidem,* p. 163.
84 *Ibidem,* p. 537.
85 *Ibidem,* p. 49.
86 *Ibidem,* p. 533.

opoziţie cu lucrul în sine ; de fapt, opera Mayei este tocmai bine aleasă ca simbol al acestei lumi sensibile ce ne împresoară, adevărată revelaţie magică, aparenţă fugară, neexistând în sine, asemănătoare unei iluzii optice şi unei himere, văl pogorît asupra minţii, izvodire misterioasă, despre care-i deopotrivă fals şi adevărat să spui că există sau nu" [87] [88]. Ceea ce Platon sau mitologia indică exprimau însă intuitiv, alegoric şi mitosofic, Kant întemeiază riguros în ordine filosofică, susţine Schopenhauer ; mai departe el îşi asumă menirea ca de la uvertura kantiană la adevăr să treacă la „adevărul" însuşi, să compună marea simfonie a Voinţei, suverana absolută a părelnicelor multiple, a tuturor celor ce pot să fie sau să nu fie. Omului, atom eteric pulverizat în vălmăşagul multiplicităţii, acordurile' grave ale simfoniei Voinţei îi destăinuie un tragic destin : născîndu-se, el a ratat unica şansă ce a avut-o vreodată — Nefiinţa. Cercetând raportul Unu — Multiplu, Schopenhauer descoperă în Voinţă nu numai rădăcina lumii, ci şi pedeapsa ei.

O sentinţă singulară închide în sine premisa şi concluzia întregii metafizici schopenhaueriene : „Lumea este reprezentarea mea" Postulată cu ton oracular de Pythie în transă profetică, chiar ca primă proporţie a lucrării *Lumea ca voinţă şi reprezentare,* ea este mai apoi asemuită grandilocvent, în volumul al doilea, cu axiomele Iul Euclid[89], admise de oricine ca adevărate de îndată ce le-a înţeles. Cu ea începe procesul intentat şi aprig susţinut împotriva tradiţionalei corelaţii subiect-obîect, acuzate de a masca Absolutul (Voinţa), care străjuie şi domneşte netulburat dincolo de urzeala încîlcită a acestei corelaţii proprie exclusiv fenomenului. Derutantă, tactica lui începe prin a da dreptate subiectului (nu există obiect fără subiect, lumea

87 *Ibidem,* p. 536.
88 *Ibidem,* p. 33.
89 *Ibidem,* Bând II, p. 10.

înconjurătoare nu fiinţează aievea ci stă sub legislaţia subiectului percepător [90]), continuă prin a re-legitima obiectul (în contra lui Fichte, sever admonestat fiindcă a suprimat „lucrul în sine“ kantian, Schopenhauer afirmă că obiectul nu este un produs integral al spontaneităţii euiui) şi sfîrşeşte prin a sancţiona relativitatea amîndurora. Căci, crede el, această învrăjbită dualitate nu-i decît o vicleană capcană întinsă cunoaşterii, un fetiş născocit de metafizicieni, un ornament steril al „lumii ca reprezentare", o fîşie între multe altele desprinsă din vălul Mayei. De aceea se şi descotoroseşte de ea, sau mai bine zis îşi închipuie că o face, fiindcă pe parcurs alunecă adesea în solipsismul berkeleyian. Cu propoziţia „lumea este reprezentarea mea", filosoful anunţă o reaves- tire gnoseologică. Voinţa, atît de obsedant şi despotic omniprezentă, în reprezentare se ascunde tot mai mult. Cernută prin vălul des al Mayei, ea lasă pe retina abia văzătoarei fiinţe omeneşti doar umbre aburoase, dispersate, arbitrar ţintuite în tiparele spaţiului, timpului şi cauzalităţii (singurele rămăşiţe păstrate din formele a priori kantiene). Omul, locatar ciudat al unei emisfere înceţoşate de vis, vrea să desluşească în împletitura de reverii ce-1 înlănţuie o cauză, o raţiune de a fi — aşa încît în principiul raţiunii suficiente (cauzalitatea este una dintre cele patru ipostaze ale sale dezvoltate în lucrarea de doctorat *Despre împătrită rădăcină a principiului raţiunii suficiente,* 1813) Schopenhauer găseşte însuşi modul de alcătuire a cunoştinţei. Nu de la Voinţă — necondiţionată, totdeauna în acord cu ea însăşi, indivizibilă — ci de la omul înfeudat acestui principiu purcede divizarea lumii în

90 Reflecţiile lui Schopenhauer despre un univers care nu există decît numai cîtă vreme este perceput, par transcrise din paginile lui Berkeley. Nu pregetă, dealtfel, să-i aducă filosofului englez un buchet de elogii *(Ibidem,* Bând II, p. 10-11).

individualităţi distincte (potrivit normei individuaţiei) despicarea ei în entităţi pecetluite amarnic de timp (prea scurt), de spaţiu (prea îngust), de cauzalitate (prea rigidă). Şi cum bate pasul pe loc în hora reprezentărilor, robit de mirajul unui văzduh de vedenii, şi retrăgîndu-se la adăpostul devizei „esse est percipi", subiectul cunoscător stă gata să împietrească rezemat într-un verdict agnostic. Ceea ce nu-1 mulţumeşte pe filosof. Căci, încredinţat că „lumea ca reprezentare" (identică cu lumea ca vis) „nu este singura faţă a universului, ci doar suprafaţa Iul aparentă" şi că „există, dincolo de ea, o altă faţă, cu totul diferită de prima, esenţa intimă, miezul lumii şi adevăratul lucru în sine" [33], el caută să defrişeze, în hăţişurile pluralităţii, o cale către absolut. Dina- poia zidurilor de nepătruns durate de „materia" imponderabilă a fantasmei şi reveriei, cetatea „lucrului în sine" îi apare de necuoerit. Nu din exterior, ci din interior i se revelează calea. Ceea ce n-a izbutit experienţa externă izbuteşte observarea internă. Cufundîndu-se în sine ca într-o peşteră încă neexplorată, el se strecoară de fapt printr-un coridor subteran şi secret în fortăreaţa Voinţei — deoarece corpul său este singura individualitate, din puzderia ce populează universul, unde emisfera „lumii ca reprezentare" (pîcioasă, ireală, fantasmatică) şi emisfera „lumii ca voinţă" (reală, copleşitoare prin forţă) se întîlnesc vremelnic în rotunjimea sferei. Printr-un act spontan de submersiune lăuntrică, zidurile Ierihonului cad de la sine. Individul se descifrează în străfunduri ca Voinţă, se smulge din toropeala primăvăratic-unduitoare a reprezentării pentru a cădea sub crivăţul năprasnic, cu şfichiuiri geroase, al Voinţei demonice, oarbe. Cum sclipise doar pe luciul argintat al aparenţă, interacţiunea subiect- obiect devine fără noimă dincolo de frontieră, acolo unde ea, ca şi spaţiul, timpul,

cauzalitatea, îşi pierd provizoria putere de îngrădire şi limitare. Dar, cu cît filosoful îşi închipuie mai mult că taie nodul gordian al subiectivismului, cu atît se înfăşoară mai strîns în el. Şi iată de ce : dacă reprezentarea mistifică lumea, Voinţa (componentă a vieţii psihice umane, ruptă de ea şi hipostaziată cosmic) — o şi crează. Iar ştirile despre Voinţă vin exclusiv din peştera eului, unde păienjenişul de reprezentări subiective se reţese cu sîrg, din ungher în ungher. Purtînd la origine pecetea idealismului subiectiv, demersul filosofic al lui Schopenhauer se răsuceşte înspre idealismul obiectiv (obiectivarea Voinţei în „ideile platoniciene" şi în diversitatea ubicuă a cosmosului), de unde revine mereu sub augurii celui dintâi. Dealtfel, cu convingerea că „fiecare are conştiinţa că este el însuşi această Voinţă, constitutivă a esenţei intime a lumii" [3]‘, Schopenhauer nu se află prea departe de „combătutul" Fichte, care făcuse din eu creatorul absolut al non-eului.

Prin dilema lui Hamlet, care cumpăneşte la ceasul alegerii între fiinţă şi nefiinţă, Shakespeare (de zeci de ori citat şi comentat cu evlavie în lucrările lui Schopenhauer) a redat *in nuce* tragedia omului. Cînd îndoliatul cuget al prinţului danez cercetează dacă viaţa merită să fie trăită, şoaptele tuturor martirilor, ale tuturor oamenilor în durere, ale tuturor obidităţilor istoriei murmurară la unison în gîndul său. Cum talgerul fiinţării e prea greu împovărat de năpastă, izbelişte, trufie şi fărădelege, el se arată dornic să scape fără zăbavă din „iarmarocul vieţii", dar „culoarea vie a hotărîrii" păleşte şi îngheaţă la un înfricoşător prag : „La gîndu-întunecatului tărîm / De unde nimeni nu s-a mai întors"... Aşadar gîndi- rea stă la veghe la hotar, gîndirea îl întoarce pe om la iadul vieţii, gîndirea îl obligă să-şi ducă crucea pe golgota vîrstelor, de la pruncie la senectute. Schopenhauer reeditează şi el această dilemă, o spune mai apăsat

decît eroul lui Shakespeare că pentru om era mai bine să nu se nască, dar cînd motivează de ce acesta trebuie să rabde chinurile de Tantal ale vieţii, găseşte altă pricină : *voinţa de a trăi.* Prin ea, energia colosală, inconştientă, diavo- iească a Voinţei primordiale se particularizează în soarta fiecărui om. Nu datorită gîndirii consimte omul la jugul existenţei — pînă şi demnitatea de a fi lucid în tragedie, pilduitoare la Hamlet. Schopen- hauer i-o refuză — ci datorită unui impuls iraţional, spontan, primitiv, peste puterea lui de înţelegere, care-1 face să dorească cu ardoare viaţa *(cît mai multă viaţă)* şi să se teamă într-atît de moarte incit, faţă de grozava ei ameninţare, supliciile îndurate pe pămînt să-i pară un simplu joc. Intelectul oboseşte, se lasă strunit de patimi, caută alinare în somn şi mai degrabă ar fi tentat să scape de carcera vieţii, dacă nu i s-ar pune de-a curmezişVoinţa care, „ca un sultan în sala de divan" [35], îl aserveşte şi îl îngenunchează. Sinuciderea nu-i o soluţie, printr-o elegantă acrobaţie speculativă Schopenhauer (pe nedrept numit „profesor de sinucidere") demonstrează de ce : ea trădează tocmai o neţărmurită dragoste de viaţă (voinţa de a trăi a făptaşului, împinsă la paroxism, se răzbună pentru o înfrîngere), nu distruge decît învelişul, „lumea ca reprezentare" (nicidecum voinţa de viaţă, ea este indestructibilă), şi neagă doar individul, nu specia, negare zadarnică deoarece odată ce un actor dispare, alte zeci vin să-i ia locul pe scena vieţii. Nu-i chip de scăpare din Hadesul cotidian, veghează, cerber nemilos, voinţa de a trăi, ea îl sileşte pe fiecare individ să-şi ducă pînă la capăt blestemul vieţii, să rămînă înlănţuit de viaţă ca Ixion pe roată. în imensele tălăzuiri ale omenirii, de la Ugolin înfometat în turnul său (dar agăţîndu-se, cu furie dementă, de viaţă), pînă la Napoleon fascinat de forţa dominaţiei (cucerită cu sacrificiul a nenumăraţi semeni pieriţi în războaie), voinţa de a trăi îşi serbează de fiecare dată, cu şiretenie,

triumful. Tot ceea ce respiră pe pământ (şi ceea ce nu, fiindcă şi materia anorganică se află sub legea de aramă a Voinţei) intră într-o crudă ecuaţie : *a trăi înseamnă a voi, a voi înseamnă a suferi.* Concluzia ? A trăi = a suferi. Se iscă însă contraziceri în această logică strîmbă, mohorîtă a îndurerării universale, îmbrăţişată cordial de Schopenhauer. Bunăoară, postulatul voinţei de a trăi, *afirmativ prin excelenţă,* devine, pus într-o asemenea ecuaţie, constructorul mîniat şi negativist al pesimismului. Firească ar fi fost o evaluare pozitivă a vieţii (ceea ce şi face Schopenhauer, în *Aforisme asupra înţelepciunii în viaţă,* unde manifestă o înclinaţie epicureică pentru farmecul nepieritor al ceasului de acum[91]). Nefirească este însă rîvna înciudată de a înconjura cu grimase de ursitoare rea postulatul, altminteri stenic şi încurajator, al vrerii de a trăi. (Nu întîmplător Nietzsche, întrezărind latenţele „optimiste" ale „educatorului" său Schopenhauer, a convertit voinţa de viaţă în „voinţă de putere" şi în „vitalitate" a „celor tari"). Schopenhauer condamnă nervos şi şuierător „optimismul plat", naiv, infantil (al Ofeliei, Cordeliei şi Desde- monei). Dă iama prin visteria de făgăduinţi deşarte a apostolilor progresului şi o spulberă. Acest optimism „atunci cînd nu-i decît un verbiaj fără sens al unor oameni cu cap sec şi demagogi, e mai rău decît o gîndire absurdă — e o gîndire cu adevărat *nelegiuită,* e o odioasă bătaie de joc în faţa durerilor de nedescris ale umanităţii" [92] [93]. Şi totuşi, la aceeaşi gîndire „nelegiuită" se întoarce el spăsit, după un paradoxal ocol, fiindcă etica lui înfiripă, cu un zîmbet complice, adierea consolatoare a simpatiei universale (!) între creaturi, iar egoismului îi descoperă un neaşteptat dublet optimist — mila, tratată în *Bazele moralei* ca singurul motiv moral veritabil

91 *Ibidem,* Bând IV, p. 464-465.
92 *Ibidem,* Bând I, p. 422.
93 *Ibidem,* Bând, III, p. 586-593.

:kS. Simpatia şi mila, virtuţi răsplătitoare ale răului diurn, disonează cu fizionomia unui pesimist jălalnic şi nedumeresc pe cel ce ar reduce profilul filosofului la numai atît. Meşter în jocul ambiguităţii, Schopenhauer prefigurează prin faţa şi reversul moralei sale mai degrabă un optimism dureros (sau un pesimism inundat subteran de voioşie), în care tema suferinţei lui Eschil are ca însoţitor şi compensaţie tema „bucuriei dulci" a lui Anacreon [94]. încercuit în contrariile mobile rîs-plîns, pesimismul filosofului poate fi sintetizat (cum singur sugerează) prin cuvintele *In tristitia hilaris, în hilaritate tristis*[95] sau, printr-o strălucită expresie a lui Eminescu, „tristeţă cu rîs". Şi încă ceva nedumereşte. Dacă viaţa, lumea fenomenală, nu-i decît un miraj fantomatic, o umbră volatilă ce însoţeşte, nechemată, curgerea lipsită de scop a Voinţei, cum de încleştările stîrnite de voinţa de viaţă pe acest ţărm al umbrelor sînt atît de violente, atît de precis conturate ? Cum poate o făptură învăluită în ceaţă, plutind pe o geană băsmuitoare, să traseze linii şi calcule atît de exacte într-o geometrie riguroasă, prozaică a scopurilor meschine ? Schopenhauer se pronunţă categoric : omul e doar o aparenţă, o „individualitate aberantă", o ficţiune gregară a reprezentării. „Fără îndoială că individul, sub ochii noştri, se naşte şi moare; dar individul este numai aparenţă, există numai sub privirea acelui intelect amăgit de principiul raţiunii suficiente, *principium individuationis..."*[96] Lumea vizibilă este „oglinda Voinţei", o oglindă tulbure, în al cărei luciu anemic, fluturător, se răsfrîng, cît ţine istoria, cohortele de emisari ai lui Belzebuth — oamenii. Ea reflectă, de veacuri, acelaşi tablou : maratonul înfrigurat al voinţei lor de a trăi. Individul se aruncă feroce în lupta pentru supravieţuire, decît să piară el preferă

94 *Ibidem,* Bând II, p. 670.
95 *Ibidem,* p. 448.
96 *Ibidem,* Bând I, p. 360.

să dea pieirii lumea, şi ca să cîştige o secundă de viaţă în plus n-ar ezita să prăvălească planeta în genunile haosului dinţii. Schopenhauer, năpădit de o aversiune suspectă, nu conteneşte să denigreze specia umană. în inima omului nu încape iubire sau generozitate ci doar ură şi josnicie (se confesa cumva ?), fiecare individ e gata să aprindă flacăra la rugul semenului, nici o jertfă (a altora, desigur) nu i se pare prea mare dacă serveşte interesului său, dictonul „homo homini lupus" descrie întocmai omul. După optica cinicului mizantrop (pe care doar Nietzsche îl va întrece), în orice ins se ascunde un Nero potenţial, care adulmecă nerăbdător împrejurări prielnice să arate ce poate. Nu este însă oare o contradicţie între cele două imagini despre om propuse — ca făptură brutal angajată în „bellum omnium contra omnes" şi ca făptură incert caligrafiată de pîcla reprezentării ? De bună-seamă că da. Ea decurge dintr-un viciu de întemeiere a speculaţiei lui Schopenhauer : voinţa de viaţă, atît de cruntă, inflexibilă şi vivace, vine să însufleţească o lume deja privată de viaţă, un noian de fantasme colindătoare, un sobor de stafii rătăcite dincoace de apele fluviului Lethe. Pus să aleagă între a fi şi a nu fi, Hamlet, iluminat de argumentul luciditătii, se decisese pentru a fi . Pus în faţa aceloraşi alternative, omul, aşa cum descinde el din metafizica lui Schopenhauer, impulsionat orbeşte de voinţa de a trăi, este constrîns să se hotărască pentru a fi. Vană constringere. Dacă viaţa nu reprezintă decît o nălucă a neantului, o zarişte părelnică ce prefaţează moartea, opţiunea pentru fiinţă este totuna cu victoria nefiinţei. Şi în timp ce zugrăveşte cu belşug de amănunte chinuitoarea învîrtire a roţii lui Ixion, în timp ce inventariază tacticos suma nenorocirilor declanşate de setea neostoită de viaţă a muritorilor, Schopenhauer le impută acestora, cu cruzime, preţul cumplit plătit pentru iluzia de a trăi : pe tot parcursul, cu un surîs pieziş, el deconspiră în *a fi* tulburătorul şi

terifiantul său contrar — *a nu fi.* Şi se decilde pentru el.

Critica apuseană, aclamînd uneori realismul gîndirii lui Schopenhauer, a estompat adevărata tendinţă a aşa-zisului său realism — aceea de ascundere şi disimulare. Izvorul răului împotriva căruia vociferează nu se află în lume, ci în *afara ei,* într-un principiu metafizic abstract, Voinţa. O lume a inegalităţii, infern pentru cei săraci, eden pentru cei bogaţi, o lume stigmatizată de nedreptate şi oprimare (cea din timpul său îi oferea modelul) nu are nici o răspundere pentru că este astfel, de vreme ce nu-i decît victima inocentă a satanismului Voinţei („pansata- nism“ numea cu ironie P. P. Negulescu o asemenea concepţie). Vechiul adagiu „omul este rău de la natură" primeşte un .corectiv — „omul este rău de la Voinţă". în faţa acestui „adevăr", orice efort de ameliorare este la fel de zadarnic pe cît de absurd. „Vom lăsa lumea aceasta tot atît de stupidă şi de rea pe cit am găsit-o, sosind aici" — maxima lui Voltaire, repetată de Schopenhauer, echivalează cu un batjocoritor testament transmis de la o generaţie la alta, invariabil; faţă de sardonica înzestrare, Pe care oricine o preia şi oricine o predă, nimeni nu poate întreprinde nimic. Spiritul cugetătorilor s-a irosit în van cercetînd liberul arbitru, fiindcă „libertatea este un mister", afirmă Schopenhauer citîndu-1 pe Malebranche [97] ; libertatea nu există în *operări* ci în *esse*[98] (nu în acţiunea individului îngrădită de principiul raţiunii suficiente, ci în Voinţa neîngrădită de nimic), cu alte cuvinte omul „nu face niciodată decît ceea ce vrea" tocmai pentru că „el *este* deja ceea ce vrea" [99], adică Voinţă. în mărunţele lui ţeluri răbufneşte Voinţa, ea îl întărită şi îl instigă, ea îl amăgeşte cu credinţa că făptuieşte după vrerea proprie, cînd de fapt îl ţine neîncetat

97 *Ibidem,* Bând III, p. 477.
98 *Ibidem,* p. 476.
99 *Ibidem,* p. 477.

sub vrerea ei. Doar Voinţa este liberă, omul nu ; ea vine de niciunde, se îndreaptă spre nicăieri, desfide orice limitare şi seamănă dezastru după bunul plac. Aşa cum se vede, numai în cîteva privinţe omul nu-i seamănă — este neliber, rob al scopurilor, mărginit — în toate celelalte, mai ales în a fi purtător al răului şi dezastrului, este croit după chipul şi asemănarea ei. O societate în care domneşte răul nu poate fi acuzată, ci doar deplînsă ; deplîns şi căutătorul himeric al libertăţii, căci nu s-a ridicat pînă la conştiinţa imposibilităţii acesteia, după cum deplîns (şi pedepsit) revoluţionarul care nesocoteşte fatalitatea răului împotrivindu-i-se absurd. Numai absenţa rezistenţei şi cvietismul reprezintă salvarea. Ca urmare, Schopenhauer invită în casă jandarmii şi îi ajută să tragă în mulţimea răsculată din Frank- furt, şi lasă prin testament o parte din avere familiilor celor ce au reprimat revolta (iată că există nu numai disonanţe între biografie şi operă, ci şi revelatoare consonanţe). Aşadar „realismul" filosofului se trădează a fi chiar opusul său — mistificarea realului ; astfel el legitimează, oricînd şi oriunde, „cea mai rea dintre lumile posibile". Ideea că oamenii sînt egoişti „de la Voinţă" trebuie acceptată odată pentru totdeauna, căci altruişti nu pot fi niciodată. De ce ? Explicaţia dată egoismului, pe cît de spectaculoasă, pe atît de neadevărată, putea să mulţumească şi să flateze chiar şi cea mai „puritană" mentalitate burgheză. Cum Voinţa este unică, întreagă, nefărăml- ţată în segmente (multitudinea manifestărilor ei fiind creaţia artificială a reprezentării), ea se regăseşte aşa cum e, întreagă, unitară etc., în orice individ, fie el cerşetor sau rege. Tocmai pentru că adăposteşte în sine Voinţa unică şi nu ştie că şi ceilalţi sînt purtătorii identici ai Aceleiaşi, individul vrea totul pentru sine; ca să-şi împlinească pofta nesăţioasă e predispus să nimicească barbar tot ce îi stă în cale. Cu cît mai puternic vuieşte în el „cascada Voinţei", cu cît mai despotic îl subjugă voinţa de a trăi, cu

atît egoismul său va fi mai atroce. Deşi oamenii îşi închipuie că se luptă între ei şi pentru ei, în realitate nu luptă decît aceeaşi Voinţă ce se sfîşie şi se devorează pe sine însăşi, aidoma fur- niciibuldog din Australia, ale cărei părţi despicate în două continuă lupta înverşunată una împotriva alteia[43]. Egoismul nu este atunci nici tară morală (istoric şi social determinată), nici trăsătură malignă de caracter, este pur şi simplu o predestinare tristă de care nimeni, în afară de Voinţă, nu-i vinovat; societatea vremii („lumea întoarsă pe dos", cum o numea Marx) e scoasă din nou din culpă, fiindcă după Schopenhauer şi oprimaţii şi oprimatorii sînt la fel de egoişti. Altruismul este descalificat ca miopie de moralist ridicol. O mărturie în plus că egoismul este inevitabil şi incorigibil oferă marea artă : în toată opera lui Homer nu se găseşte nici un caracter nobil, iar în cea a lui Shakespeare, în afară poate de Cordelia şi Coriolan, nici un alt personaj nu ilustrează cu adevărat aşa ceva[100] [101]. Pentru spiritul burghez european din epoca Restauraţiei, argumentarea lui Schopenhauer suna cum nu se poate mai consolator. Ca şi dizertaţia lui despre fericire, dealtfel, care extrage din teza „toţi oamenii sînt la fel de egoişti" corolarul aşteptat: toţi sînt la fel de nefericiţi. Cu cinismul bogatului care recomandă săracului' pilda lui Iov, Schopenhauer, cel atît de nărăvit la huzur şi îndestulare, se lamentează ipocrit că a trăi înseamnă a suferi. Nimic nu linişteşte pe deplin sforţarea gigantică a Voinţei ce clocoteşte amarnic în om, nimeni nu-i îndeajuns de bogat sau de norocos ca să mulţumească întru totul voinţa de a trăi ; ingenioasa (dar stridenta) piruetă ideatică vine să relativizeze deosebirea dintre bogăţie şi sărăcie — cel ce nu are *deloc* este la fel de nemulţumit şi frustrat ca şi cel ce nu are *mai mult.* în toţi zbaterea Voinţei se

100 *Ibidem,* Bând I, p. 208.
101 *Ibidem,* Bând II, p. 513.

traduce ca dorinţă, tînjire, năzuinţă; stavila (oricare) întîm- pinată de ea se imprimă ca durere. Satisfacerea durează doar o clipă, alină vremelnic un dor, întrerupe pasager iureşul ameţitor al chemărilor de tot soiul. Acesta renaşte mai sonor după aceea. Voinţa oscilează ca un pendul de la suferinţă la plictiseală[102] [103]; dacă toate nădejdile cuiva ar fi împlinite (ceea ce nu-i posibil), l-ar cuprinde „urîtul" şi plictiseala de moarte, ar suferi din cauza satisfacerii totale mai rău decît din cauza nevoii. Şi chiar dacă ar avea totul, încă i-ar mai rămîne ceva de dorit. Plăcerea e negativă, durerea e pozitivă — aşa grăieşte bizara axiomă morală a lui Schopenhauer. Cine vrea fericirea neagă esenţa vieţii *(„suferinţa* este esenţa *întregii vieţi" [iS]),* cine îşi suportă resemnat calvarul o afirmă. A înţelege fericirea ca negaţie (şi a o privi cu dispreţ suveran) este mai mult decît o probă de luciditate, este o datorie. De ea gînditorul nu se achită nici practic (îl dezminte stilul său de petrecăreţ monden) şi nici teoretic (îl dezmint celebrele-i *Aforisme...,* unde calculează o mercantilă aritmetică a plăcerii, chibzuind pragmatic, cu o uluitoare stăruinţă, cum să-şi chivernisească bunurile, cum să-şi regizeze bucuriile, cum să smulgă vieţii cît mai multă fericire). Admiră însă arta, în special tragedia ; ea îndeplineşte cu prisosinţă datoria de a fi o icoană a durerii. O operă ca icoană a bucuriei, oricît de sfielnică ar fi bucuria, violentează adevărul. Dovadă, Dante : maestru cînd zugrăveşte infernul, fiindcă se inspiră din lumea pămînteană, stîngaci cînd zugrăveşte paradisul, pentru că aceasta nu-i furnizează nicidecum materialul. [104] Nefericirea atinge apogeul în pasiunea de la care mai totdeauna oamenii speră fericire — în iubire. Darul de menestrel al iubirii face parte tot din recuzita optimismului „plat" — şi de el filosoful se dezice cu

102 *Ibidem,* Bând I, p. 404.
103 *Ibidem,* p. 403.
104 *Ibidem,* p. 420-421.

oroare, cu o violenţă fără seamăn. Se revendică gălăgios şi pitoresc ca duşman neîmpăcat al acestei simţiri în „Metafizica amorului" (capitol savurat copios de un anume public burghez debusolat şi amoral) şi o „demască" drept înşelăciune şi stratagemă bine ticluită la adăpostul căreia voinţa de a trăi se îngrijeşte de perpetuarea speciei. Fioriturile lăcrimos-sentimentale, straie de împrumut ale instinctului de conservare al speciei, seducătoare pentru individ, vizează nu fericirea acestuia, ci împrospătarea cu noi personaje a tragicomediei omenirii. Ofensa adusă iubirii, insultele revărsate asupra nesăbuiţilor căzuţi în greşeala ei, satirizarea pamfletară a bărbatului ca Tezeu ce-o abandonează pe Ariadna şi a femeii (mai ales a ei) ca eternă Dalila, au fost puse, de către unii comentatori occidentali, exclusiv pe seama timidităţii şi contrarie- tăţilor psihicului complexat al lui Schopenhauer. însă nu în patologia gînditorului se află cauza, ci în anomalia specifică poziţiei' sale sociale; el se face aici ecoul stării sufleteşti dezabuzaite, neîncrezătoare în sentimente, sceptică faţă de progresul moral, a clasei sale şi prin aroganţa dezlănţuirii sale mizantrop-misogine îi aprobă lipsa de scrupule în orişice — inclusiv în viaţa afectivă. Contrarietă- ţile abundă, desigur, în felul de a fi al filosofului : împărtăşeşte, ca şi Goethe[105], patima pentru lumină (scrierea sa din 1816, *Despre văz şi culori,* anunţă un fanatic al luminii solare, iar *Lumea ca voinţă...* omagiază lumina drept „cel mai frumos diamant al coroanei frumuseţii" [106]), dar împărtăşeşte, spre

105Deşi relaţia lui cu Goethe s-a răcit treptat, Goethe a crezut singurul, încă de timpuriu, în steaua lui Schopenhauer : „Va veni o zi — scria el — cînd, în comparaţie cu Schopenhauer, noi toţi o să părem mici..." (Scrisoarea lui Goethe către Knebel din 24 noiembrie 1813, apud Andre Fauconnet, *L'estetique de Schopenhauer,* Paris, 1913, p. 410).

106Arthur Schopenhauer, *Sämmtliche Werke, ed. cit.,* Bând I, p. 274.

deosebire de el, patima pentru penumbre tăinuite şi tenebre ameninţătoare (descrie extaziat întunecimea ambiguă, enigmatică a Voinţei, pregătitoare tăcută a nopţii—către—moarte, de aceea Nietzsche îl va compara cu cavalerul întovărăşit de moarte din gravura lui Diirer[107]). Tot aşa, pe de o parte batjocoreşte regretul şi căinţa, generate de nestatornicia intelectului, de schimbarea gîndurilor şi nu a Voinţei (rea în mod inconştient, deci inaptă de remuşcare) şi pe de altă parte proslăveşte virtutea sanctifiantă a suferinţei care, urmată de remuşcare şi penitenţă, purifică şi izbăveşte (de pildă, în *Faust,* ardoarea căinţei o salvează pe Margareta[108] [109]). Dar ipostazele contrare coincid într-o rezultantă unică — voluptatea durerii, beatitudinea suferinţei, îmbierea ghiduşă, nelalocul ei, la convieţuirea paşnică cu răul. De fapt, în jocul contrariilor se dezvăluie ceva mult mai semnificativ decît o derutantă stare maladivă, se dezvăluie o precisă finalitate ideologică : demobilizarea împotrivirii, recomandarea răbdării nemărginite de a suferi. Şi cum să nu primească „pesimismul domol" al lui Schopenhauer ovaţii ridicole prin ne-măsurarea lor („el este chemat să constituie evanghelia popoarelor civilizate"[M], se entuziasma un exeget), cîtă vreme dă mîngîietoare asigurări că faţă de nefericirea generală, privilegiaţii sorţii nu trebuie să aibă conştiinţa vinei, iar dezmoşteniţii ei nu trebuie să aibă conştiinţa privaţiunii ? Un „realism" ce degenerează cu uşurinţă în predică de amvon adevereşte parcă vorba abatelui de Sertillan- ges : cu textele lui Schopenhauer n-ar fi imposibil să se

---

107Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragodie,* Alfred Kroner Verlag, Leipzig, 1930, p. 164.

108Arthur Schopenhauer, *Sämmtliche Werke, ed. cit.,* Bând I, p. 504.

109A. Baillot, *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860—1900),* Paris, 1927, p. 351.

constituie o întreagă apologie a creştinismului [110].

Pesimismul surîzător şi împăcat cu sine, care toceşte decepţia pînă la limita resemnării cucernice, îl desprinde şi îl izolează pe Schopenhauer de galeria marilor dezamăgiţi ai timpului său. Oricît l-a măgulit alăturarea lui de Giacomo Leopardi, verbul său anemiat în preajma Nirvanei nu exală parfumul energic al sfidării, cum o face versul cîntăreţului italian al durerii. E drept, imaginea plăpîndei grozame, floare a crestei pustii, pîndită de revărsarea de lavă a Vezuviului, parabolă sugestivă a celebrului poem leopardian, poate sta ca motto multor pasaje schopenhauerlene. Dar nicăieri Schopenhauer nu admite că omul poate înfrunta vitregia sorţii, în timp ce Leopardi slăveşte tăria fragilei grozame, susţinute de nervura de oţel a demnităţii, de a înfrunta stihia opresoare. Avertizînd că dragostea de viaţă înseamnă frica de moarte, Schopenhauer dăscăleşte pedant omul să supravieţuiască, să vegeteze amorf în virtutea unei logici umile de în- frînt[111] [112]. Toată arta de a trăi se rezumă la a saluta indiferent întîlnirea cu eşecul şi a privi, fără mirare sau năduf, defilarea cortegiului infinit al durerii. însă măiestria acestei arte nu-i la îndemîna oricui, se deprinde anevoie şi cere o formă paradoxală de străduinţă : ofensiva pasivităţii. Ea se traduce printr-o răsucire contradictorie în filosofia lui Schopenhauer — *de la*

---

110 A. D. Sertillanges, *Le christianisme et Ies philosophies,* tome II, *L'âge moderne,* Aubier, 1941, p. 227.

111 Un tulburător tablou al împietririi în faţa nenorocirii schiţează Schopenhauer *(Sämmtliche Werke, ed. cil:,* Bând II, p. 118) cu stihurile unui poet persan, Anwari Soliei li :

> „O lume-ntreagă de-ai pierdut,
> Nu te-ntrista, căci nu-i nimic. O lume dac-ai obţinut Nu fi voios, căci nu-i nimic. Şi rău şi bine au trecut, Cum treci şi tu ; şi nu-i nimic".

112 *Ibidem,* Bând I. p. 525.

afirmarea Voinţei la negarea ei. Din dialectica lui Hegel, recuzată drept „gali- matie", Schopenhauer face totuşi transparente împrumuturi : „aşadar, lumea este cunoaşterea de sine a Voinţei"[37], spune el în spirit hegelian, şi orice progres în cunoaşterea Voinţei este totodată un progres în negarea ei. Omul începe să rupă vălul Mayei pe măsură ce în cugetul său încolţeşte prevestirea ascunsă că între el şi ceilalţi nu-i o prăpastie de netreeut, că semenii îi apar ca străini şi vrăjmaşi numai dacă se lasă orbit de principiul indi- viduaţiei şi ignoră apartenenţa lor reciprocă la o unică esenţă. Cîtimea lui de fericire, minusculă şi fugitivă, smulsă în dauna altora, loveşte în calitatea intimă, comună tuturor, a voinţei de a trăi — deci se întoarce pedepsitor împotriva lui însuşi. Toate durerile lumii, reale sau posibile, sînt propria lui durere, ursita lui dintotdeauna. Oamenii iluzionaţi de „raţiunea suficientă", orbecăind în noaptea luminată doar de licuricii intereselor pedestre, cred că durerea e o pură întâmplare, evitabilă deci. Geniul-artist, exemplar de excepţie al omenirii, al cărui intelect se dezrobeşte de vălul Mayei şi descoperă inevitabilitatea răului, ştie că durerea este o necesitate fatală, deci o întîmpină cu firească seninătate. Trăind nemăsurat durerea, rătăcind înfiorat prin labirintul veşnicului suspin, geniul se identifică cu însăşi suferinţa lumii şi tocmai de aceea se poate detaşa semeţ de ea, transfigurînd-o „prin ploaie de raze, ninsoare de stele" (Eminescu). Fire luciferică, el urcă maiestuos pe podişul distanţării de „panorama deşertăciunilor", contemplînd dezinteresat şi calm ideile platonice (trepte, grade de obiectivare a Voinţei, interpuse între ea şi multiplicitatea sensibilă) şi, călăuzit de harul divinator al intuiţiei, descifrează în abisul Voinţei o armonioasă cosmopee. După Schopenhauer „condiţia necesară pentru ca Ideile să devină obiect de cunoaştere este deci suprimarea individualităţii în subiectul

cunoscător"[113]. Geniul-artist o împlineşte întrutotul. Numai el lunecă prin lume într-o totală uitare de sine, numai el, neînţeles de muritori, înţelege chemarea nemuririi, numai el simte cum boarea infinitului adie peste ceea ce este finit şi pieritor. Ideea înălţării impersonale prin artă (ea l-a fermecat pe Titu Maio- rescu), exaltarea romantică a geniului (ea suna răzbunător pentru artiştii persecutaţi de o societate ingrată), interpretarea muzicii ca unică stare de graţie ce tălmăceşte fidel palpitul Voinţei (ea i-a adus lui Schopenhauer admiraţia lui Wagner), se integrează unei prime modalităţi de salvare — salvarea prin artă. Afirmativă şi creatoare, încă încrezătoare în desăvîrşirea fiinţei umane, această cale intră în contradicţie cu cea de a doua — salvarea prin morală, negativă şi deznădăjduită, vizînd neantizarea vieţii. Prima mai afirmă totuşi Voinţa, cea de a doua începe s-o nege definitiv. Arta izbăveşte doar un număr mic de „aleşi", morala îşi asumă mîntuirea numărului mare al speciei ; din unghiul eticii renunţării propuse de gînditor, destinul exorbitant al „monstrului *per excessum*" (geniul), oricîtă clarviziune iradiază, nu răscumpără supliciul umanităţii, ci îl agravează gratuit printr-o conştiinţă tragică. Misiunea moralei nu este să contemple olimpian ideile platoniciene, ci să fortifice în fiecare individ sforţarea de a stăvili, măcar pentru o clipă, roata lui Ixion. începe spectacolul răzvrătirii Voinţei împotriva ei însăşi. Cu el Schopenhauer vrea să-şi încoroneze opera. Nu crează însă decît un epilog artificial şi contradictoriu. S-a pus cu îndreptăţire întrebarea (Hoffding, de pildă) de unde vine „voinţa negativă", energie capabilă să detaşeze omul de voinţa de viaţă ? s[114]. Ce dislocare, ce ruptură atît de puternică se petrece înlăuntrul Voinţei încît afirmarea voinţei de viaţă *(die Bejahung des Willens*

113 *Ibidem,* p. 234.

114 Harald Hoffding, *Histoire de la philosophie moderne,* tome second, troisieme ădition, Paris, 1924, p. 241.

zum Leben) să fie biruită de negarea voinţei de viaţă *(die Verneinung des Willens zum Leben),* ce miraculos balsam intervine să tempereze egoismul, să-l prefacă în „egoism binevoitor" şi apoi în contrariul său, în bunătate, abnegaţie, compasiune, caritate, milă ? Desluşirile lipsesc ; morala milei (cum constata şi E. Brehier) se află într-un „remarcabil contrast" cu restul operei Pretutindeni filosoful a informat că actele umane sînt egale în faţa Voinţei, că ea rămîne nepăsătoare la bine sau rău, viciu sau virtute, răsplată sau pedeapsă ; mai mult, injustiţia, cruzimea şi răutatea sînt expresii ale „justiţiei eterne" a Voinţei — ea *voieşte* ca existenţa să fie aşa şi nu altfel. Schopenhauer anticipează acel „dincolo de bine şi de rău" al lui Nietzsche şi în măsura în care admite totuşi un criteriu moral, nu recunoaşte decît critiriul moral al răului. Şi dintr-o dată, cuprins de un subit „altruism" preoţesc, spicuit din creştinism, brahmanism şi budism, ajunge să-i opună criteriul moral al binelui, al unui „bine" îmbibat de asceză, pioşenie ,şi devoţiune mistică. în morală, iraţionalismul voluntarist al lui Schopenhauer se împleteşte cu gnoza orientală. îl atrag mai cu seamă două precepte ale budismului, identitatea de esenţă între toate creaturile pămîntului, în care gem sufletele reîncarnate (pornind de aici filosoful ajunge să recomande înduplecare şi duioşie mai mult pentru celelalte vieţuitoare decît pentru oameni) şi ideea că diferenţa dintre viaţă şi moarte este doar aparentă (existenţa nu-i decît strălfulgerarea iluzorie a nefiinţei, va întări el). Străin de exclusivismul europocentrist, Schopenhauer remarcă printre cei dintîi în cultura europeană, valoarea filosofiei indiene. O face cu atîta fervoare, încît îşi atrage calificativul de „hindus contemplativ", de „budist rătăcit în Occident" (Th. Ribot). „Acelaşi om care vine să-1 înjure pe Hegel în stilul cel mai pitoresc, scrie

pagini care par desprinse din *Bhagavad-Gita"*[115 116]. Adeseori el comentează soarta lui Arjuna, eroul din *Bhagavad-Gita,* pus în faţa unei lupte fratricide pe care se decide s-o poarte dizolvîndu-şi mental intenţia („fructul faptei"). Din comentariu extrage concluzii prielnice filosofiei sale — absenteism, indiferenţă, evaziune. Ii scapă însă sugestia subtilă conţinută de textul sanscrit — aceea a ascezei mentale (fapta săvîrşită cu trupul şi nu cu gîndul este aidoma florii de lotus care stă în apă şi nu se udă) — este mulţumit doar că simpla lui invocare împrumută scrisului său o aură exotică. Sofisticatul ritual ducător Ia Nirvana (liman de repaos şi stingere a calvarului), preamărirea sfinţeniei, folosirea abuzivă a unui vocabular de schivnic, nu reprezintă decît arabescuri supraadăugate gîndului său primordial, că *fenomenologia stearpă a existenţei maschează nimicul.* Filosoful precipită inutil imboldul ascezei, de vreme ce supune fiinţarea tuturora, şi a iubitorilor pătimaşi de viaţă, şi a asceţilor dezgustaţi de ea, aceluiaşi verdict nihilist, enunţat triumfal la capătul primului volum din *Lumea ca voinţă...:* „Da, o recunosc deschis : pentru cei încă îmboldiţi de Voinţă, ceea ce dăinuie după suprimarea totală a Voinţei nu-i decît neant. Invers însă, pentru cei în care Voinţa s-a convertit şi anihilat, lumea noastră, lumea aceasta atît de reală, cu toţi sorii şi toate căile sale lactee, este neantul"[C2]. Cucerirea Nirvanei echivalează cu cea mai jalnică înfrîngere — la ce bună osteneala omului să cucerească neantul, cînd are dintru început „privilegiul" lui ?

în pofida aiurii ursuze şi noroase, complicata metafizică a lui Schopenhauer se centrează totuşi asupra unei singure — şi surprinzătoare — dominante : idealul fericirii ; „chiar idealizarea nimici-

115 Emile Brehier, *Histoire de la philosophie,* tome II, ha *philosophie moderne,* fascicola 3, Paris, 1968, p. 716.

116 Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer,* quatorzieme edition, Paris, 1925, p. 171.

rei — observa cu sagacitate Gherea — este tot o alergare după fericire, dar o alergare *sui generis"* [c3]. Obsesia beatitudinii nu l-a părăsit niciodată, cînd oboseşte s-o disimuleze acceptă să o mărturisească [117] [118] deschis. înţelepciunea vieţii devine „arta de a duce o viaţă pe cit se poate de plăcută şi fericită, a cărei teorie s-ar puitea numi eudemonologie ; ea ar fi, prin urmare, îndreptarul existenţei fericite" [119] [120]. Acest înţeles încurajator, prezent chiar la început în *Aforisme...,* e departe de negrele presimţiri ale ex-pesi- mistului şi arată că pana lui caligrafiază şi altceva decît tehnica vaietului. Cele două ipostaze ale moralei sale, ipostaza iniţială (cea cu colorit negator, ascetic, budist, dezvoltată în *Lumea ca voinţă...),* menită să şocheze şi să uluiască spiritul burghez şi ipostaza ultimă (cea cu tentă pozitivă, măsurată, filistină, dezvoltată în *Aforisme...),* dornică să-1 împăciuiască şi să-l satisfacă, slujesc în fond unul şi acelaşi ţel, căutarea fericirii; deşi cu semn algebric contrar, cele două se neutralizează într-o soluţie moderată, *pesimismul eudemonist.* Acela care alunga visul de fericire în pustiul eremitului şi se ferea superstiţios să-i pronunţe numele ca să nu stârnească duhul rău, cadenţează repetat silabele fericirii şi o aduce sub lentila avară, convenţionalistă, meschină, a „burghezului gentilom". Săgetările caustice ale vechiului combatant împotriva mediocrităţii sînt la fel de scînteietoare (modestia, spune el, „este o minunată născocire a oamenilor de nimic" conform căreia omul de merit trebuie să vorbească despre sine ca şi cum ar fi din tagma lor) ; dar la fel de insistentă este şi predilecţia lui eclectică — adună

---

117 Arthur Schopenhauer, *Sämmtliche Werke, ed. cit.,* Bând I, p. 527.

118 Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice, ed. cit.,* voi. I, p. 124.

119 Arthur Schopenhauer, *Sämmtliche Werke, ed. cit.,* Bând IV, p. 353.

120 *Ibidem,* p. 404.

de aiurea (de la Aristotel. ca şi din Evanghelie, de la Epicur ca şi de la iezuitul spaniol Baltasar Graciân) frîn- turi optimiste, ca să încropească, de data aceasta, modelul unui eden terestru, fără durere, întristare sau suspin. Duelul prescripţiilor morale adverse începe. Exigenţa austerităţii se ciocneşte de sfatul hedonist de a savura deliciile averii (averea, zice odrasla negustorului din Danzig, asigură „emanciparea de claca obştească", adică munca, şi conferă „izbăvirea şi imunitatea de nevoie şi de chin, ce altminteri se ţin scai de viaţa omului" [121]), canonul penitenţei intră în conflict cu înclinaţia naturală de a căuta plăcerea şi de a evita durerea. Altădată meduza! de iadul suferinţei, filosoful povăţuieşte acum omul să-şi întoarcă privirea de la el, să nu fie „călăul" propriului cuget dilatînd grotesc necazuri trecute sau anticipînd unele viitoare. Odinioară cerea desfiinţarea individualităţii, acum cere păstrarea ei, reculegerea solitară a individului, căci singurătatea „îl aşază din nou, ca pe strămoşul Adam, în starea primitivă a fericirii potrivite cu natura lui" [122] [123]. Acest contrapunctic „uite-1 nu e“ pare a pulveriza etica sa în vîrtejul inconsecvenţelor. N-o face însă, fiindcă este răsfrîngerea unei consecvenţe ascunse : aceea de a prospecta asiduu izvorul fericirii orişiunde, în Nirvana sau în clinchetul arginţilor, în Arcadia copilăriei sau în raiul lui Adam dinainte de păcat. O gîndire care visează paradisul nu se mai acordă însă cu pesimismul. Revelaţia acestei contradicţii vine să zdruncine linia de unire trasă uneori de critica apuseană între Schopenhauer şi Mefisto. Şi tot ea rupe pecetea tainei. Opera lui Schopenhauer, „travestită romantic şi semeţindu-se cu artificii verbale inedite" (cum spunea Marx despre Chateaubriand

121 *Ibidem,* p. 393.
122 *Ibidem,* p. 475-476.
123 Karl Marx, Friedrich Engels, Opere, voi. 33, Bucureşti, Editura Politică, 1975, p. 92.

K), aplecată cu o „exagerare bizantină" asupra răului, *se încurcă într-un sofism al fericirii.* Dincolo de teatralismul maledicţiunii, transpare optimismul blajin al gînditorului care, mereu îndîrjit să caute fericirii un cer mai însorit, surîde cînd masca cea tristă e scoasă...

3 KIERKEGAARD PRO ŞI CONTRA HEGEL

„Majoritatea făuritorilor de sistem sînt ca un om care îşi construieşte un imens castel dar nu locuieşte decît alături intr-un hambar — căci ei înşişi nu trăiesc în această imensă construcţie sistematică" *, observa Kierkegaard în *Jurnal,* observaţia vizîndu-1, numaidecît, pe Hegel. Monumentala zidărie speculativă hegeliană îi apărea ca un castel al Spiritului, un castel neprimitor, clădit nu ca să ocrotească viaţa, ci s-o alunge. Viaţa orgoliosului constructor se consumă nu înăuntrul ci în afara edificiului măreţ — această înstrăinare şi această umilinţă este jertfa pe care i-o cere creatorului, creaţia sa. Este jertfa cerută de sistem, făuritorului său. Kierkegaard, gînditorul a cărui viaţă a însemnat o necurmată jertfire de sine, nu pare dispus la această jertfă. Nu înţelege de ce să-şi ferece viaţa în hambarul strimt de lîngă spaţiosul castel, nu înţelege nici să rătăcească, stingher castelan, prin încăperile vaste şi reci, nu înţelege nici de ce a fost nevoie de o asemenea clădire. Surghiunind intr-un ungher părăsit existenţa creatorului, pretinzînd-o despotic ca ofrandă, sistemul se trădează ca vrăjmaş al existenţei. Gîndirea asupra existenţei, organizată în sistem ,îşi este suficientă sieşi, de aceea se dispensează de obiectul gîndit — adică de existenţă. Pe Kierkegaard îl revoltă sacrificarea existenţei şi vrea s-o împiedice. Locuiască alţii, alături sau departe de castel; în castelul său, căci şi el va să dureze unul, vrea să găsească sălaş pentru propria viaţă.

Nu va fi un castel clădit cu cărămizile seci ale abstracţiei, închipuind proiectul fantezist al Absolutului, ci un castel clădit cu cărămizi arse pe vatra sufletului său,

1 Soren Kierkegaard, *Journal (Extraits),* 1834—184G, voi. 1, Galliniard, 1941, deuxieme edition, p. 259. un castel durat din materia experienţelor triste şi pătimirilor lui, săgetînd aerul ca un strigăt al durerii. Poate că nici nu va fi un castel grandios, ci o locuinţă pămînteană oarecare înlăuntrul căreia suferă un muritor, suferinţa lui hrănindu-i meditaţia gravă. Oricum, va fi un adăpost primitor pentru ostenitul pribeag pe drumul vieţii, atît de primitor pe cit îngăduie ursita cea rea şi atît cit e necesar ca să-şi revină după vechi lovituri ; şi să aştepte altele noi. Şi oricum, în noua zidire gîndirea asupra existenţei nu se va întoarce împotriva obiectului gîndit; nu va fi un sistem închis, nu va fi deloc un sistem, ci un anti-sistem, va fi o gîndire deschisă asupra unei existenţe deschise. Iar creatorul nu mai adastă aiurea, în preajma creaţiei, ci umple cu eul său întreaga ei alcătuire. Polemizînd cu Hegel, Kierkegaard îşi propune să schimbe menirea filosofului pe lume : din constructor al Absolutului în constructor al Eului. Asediind castelul Spiritului, se pregăteşte să clădească în locul lui castelul Pasiunii.

Eul lui Kierkegaard este ca o pasăre Phoenix ce renaşte din cenuşa durerii. în cartea vieţii lui capitolele seamănă, monoton, între ele, căci au aceleaşi titluri — înfrângere, tristeţe, renunţare — titluri ce în ansamblu alcătuiesc cuprinsul unei vieţi de martir. A ţinut un jurnal, care-1 arată nu doar ca actor al propriei tragedii, ci şi ca spectator, capabil de judecarea ei lucidă. Spre deosebire de tragedia greacă, unde corul deplîngea pe erou, în tragedia sa personală el este atît eroul cît şi corul care-1 deplînge. Sedus, încă din copilărie, de o fan-

tasmatică ordine nevăzută, cerească, ar fi vrut să devină pastor, însă n-a reuşit iar împrejurările l-au pus în conflict cu biserica oficială ; s-a hotărît să primenească religia, să instaureze o religiozitate mai profundă, indiferentă la ritualuri publice, exterioare, obsedată doar de prezenţa „personală" a insului „înaintea lui Dumnezeu". Şi-a fixat singur o fermă destinaţie a vieţii ; „este vorba să găsesc un adevăr care să fie numai *pentru mine,* să găsesc *ideea pentru care vreau să trăiesc şi să mor*" [124]. S-a vrut un reformator al religiei[125], dar în fapt s-a afirmat ca un reformator al filosofiei şi al moralei'. S-a vrut şi a fost un credincios, dar unul a cărui credinţă este întretăiată de ironie, îndoială, scepticism, adică de stări ce o contrazic şi o subminează. Existenţa lui este o dramatică prinsoare cu destinul, prinsoare Pe care o pierde credinciosul ca s-o cîştige filosoful. Pe chipul celui ce s-a luat la întrecere cu destinul s-au ivit de timpuriu semnele melancoliei. „Biet copil, tu trăieşti într-o disperare tăcută"[126], îl căina milos tatăl său, bătrânul şi posacul pietist. Kierke- gaard însuşi şi-a imputat ca pe un „păcat" tristeţea cu

124 *Ibidem,* p. 31.

125 în exegeza occidentală circulă frecvent ideea înrudirii spirituale între Kierkegaard şi Luther, idee dezvoltată de Jean Wahl în *Etudes KieTkegaardiennes* (1938). De exemplu, Jean Brun, făcînd o comparaţie între Kierkegaard şi Luther, îl priveşte pe gînditorul danez doar ca pe un restaurator al credinţei „autentice", micşorînd preocupările lui filosofice (Jean Brun, „Kierkegaard et Luther", în *Revue de MGtaphysique et de Morale,* nr. 3, 1970, p. 301-308). Trebuie remarcat că pe lingă aprecieri, Kierkegaard i-a adus şi critici lui Luther ; l-a criticat mai ales pentru că a încercat să acomodeze creştinismul la comoditatea traiului burghez.

126 Soren Kierkegaard, *Gesammelte Werke,* Bånd 4, *Stadien auf dem Lebensweg,* Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena, 1922, p. 177 (Pe această temă autobiografică el construieşte o povestire aici, în cea de a treia parte a volumului, parte intitulată *Schuldig/Nichtschuldig ?).* Tema este schiţată prima dată în jurnalul din anul 1844 *(Journal, ed. cit.,* p. 203).

neputinţă de înfrânt. „Este, nu-i aşa, o intuire profundă a naturii umane, aceea că vechii moralişti aşezau «tristitia» printre cele şapte păcate capitale ! [...]“ [127]. Iar despre această tristeţe spune mai departe, dîndu-i dreptate părintelui său : „Este ceea ce tatăl meu numea : *o disperare tăcută*"[128]. Dar, în alte locuri din *Jurnal,* îşi învinuieşte părintele de a-1 fi contagiat de tristeţe. Faţă de tatăl său nutreşte o afecţiune duală, ambivalenţă, de iubire şi aversiune ; îşi dă seama de ea îndeosebi cu prilejul unui eveniment zguduitor, „marele cutremur de pămînt“, consemnat în jurnal în anul 1838. Atunci fiul descoperă că bătrinul pe care-1 venera, aflat la frumoasa vîrstă de 82 de ani, păcătuise cîndva blestemîn- du-1 pe Dumnezeu şi neţinînd cu străşnicie la virtute. „Teribil lucru ca acest om, cînd era încă un copil, într-o zi, păscînd oile în landa iutlandeză, co- vîrşit de suferinţă, să se urce pe o colină ca să-1 blesteme pe Dumnezeu — şi acelaşi om, tînjitor, chinuit, să nu fie în stare să uite la 82 de ani".[129] Răscolit de cele aflate, tînărul are presimţirea că blasfemia părintească va atrage o pedeapsă asupra întregii familii şi asupra sa. Un „cutremur" îi zdruncină fiinţa (pare-se, deşi faptul e controversat, că în 1838 a avut loc şi un cutremur de pămînt). „Atunci avu loc marele cutremur de pămînt, groaznica răsturnare care îmi impuse brusc o nouă lege de interpretare infailibilă a tuturor fenomenelor. Atunci presimţii că vîrsta înaintată a tatălui meu nu era o binecuvîntare divină, ci mai degrabă un blestem ; că darurile intelectuale eminente ale familiei noastre nu erau date decît ca să se extermine reciproc ; atunci simţii cum liniştea morţii creşte în jurul meu, cînd tatăl meu îmi apăru ca un nefericit care ne va supravieţui tuturor, ca o

127 Sfiren Kierkegaard, *Journal, ed. cit.,* p. 94.
128 *Ibidem.*
129 *Ibidem, p.* 248.

cruce pe mormîntul tuturor speranţelor sale"[130]. Atunci se instalează în sufletul său o teroare a divinului, însoţită de consolarea că divinitatea îl preferă pe cel păcătos, lui cerîndu-i să facă din viaţa sa o lungă ispăşire. Cu fiece încercare nouă a sorţii — şi încercările se precipită în avalanşe ameţitoare — Kierkegaard se încredinţează că este un ales, o fiinţă unică. Numai unei fiinţe ieşite din comun, însemnate, îi este hărăzit să îndure atît. Logodna cu Regina Olsen pare să îndulcească răul, pare numai, căci povestea de dragoste se încheie cu o ruptură, care îl mîhneşte nespus pe tînăr. Ruptura însă, el a provocat-o. Nici un biograf, oricît de instruit în psihanaliză, n-a dat o explicaţie mulţumitoare acestui episod. Nu clin nepricepere, ci pentru că Kierkegaard s-a îndîrjit să nu lase amănunte despre o durere ascunsă a firii lui, sau să lase dinadins indicii derutante, priin- cioase interpretărilor echivoce. Desfacerea logodnei s-a datorat în bună măsură şi dispreţului său faţă de viaţa de familie burgheză, învăluită în acea falsă onorabilitate care disimulează contrariul şi pe care în *In vino veritas* (banchetul reprezentând prima parte din *Stadii pe drumul vieţii)* o acoperă de sarcasm. Nu se simte în stare să intre în hora convenţiilor rigide, a meschinăriei şi duplicităţii; nu consimte la concesiile cerute de tihna filistină, îi displace poza, aparenţa, mimarea afecţiunii. Iubirea sinceră pentru tînăra fată ameninţă să-1 absoarbă cu totul, să-l abată de la misiunea de reformator asumată încă dinainte. Şi atunci filosoful îşi impune, cu preţul unei cumplite îndurerări, să renunţe la ea, să sacrifice iubirea în numele unui crez mai înalt. Invocă, pentru a pricinui despărţirea, motive bizare ; îşi inventează imaginare cusururi ca să le descrie logodnicei. Merge pînă acolo încît se socoate un „lepros“ (în jurnal afirmă că ar vrea să

130 *Ibidem,* p. 110-111.

se demaşte într-o scriere cu titlul *Consideraţii ale unui lepros asupra lui însuşi*[131]*).* Oricît de mult şi-a dorit fericirea în iubire, teama superstiţioasă că ea nu va dura a fost mai puternică. De aceea fuge de iubire, convins că ea nu-i decît o amăgire prin care, încă o dată, destinul său damnat îl supune la încercare.

Ulterior, psihiatrii i-au pus cîteva diagnostice[132], dar ele nu conving, deoarece paralel cu tribulaţiile sentimentale pe care acestea se sprijină, el desfăşura o viaţă intelectuală neobişnuit de intensă, concretizată în lucrări ce aveau să-l facă — însă mult mai tîrziu — un filosof celebru. Criza psihică, dacă a fost, a luat forma unei uriaşe frămîntări morale din care se naşte o gîndire ce dă întîietate afectelor, ce pune mai presus sentimentul faţă de raţiune şi Individul faţă de Absolut. Dar, mai mult decît o biografie convulsivă, acţionează asupra acestei gîndiri o istorie convulsivă ; este epoca ascensiunii şi declinului burgheziei, o epocă în care idealul iluminist şi raţionalist scade, făcînd loc neîncrederii în raţiune şi respingerii ei. In

---

131 *Ibidem,* p. 174.

132 In introducerea la traducerea franceză a lucrării *Fârîme filosofice,* Knud Ferlov arată cum criticii au încercat în fel şi chip să dezlege enigma melancoliei lui Kierkegaard. „Un psihiatru, doctorul Helweg, a crezut că găseşte secretul intr-o psihoză «maniaco-depresivă» ereditară care l-ar fi năpădit către 1835—1836". (Soren Kierkegaard, *Riens philosophiques,* Paris, Gallimard, 1937, introducerea lui Knud Ferlov, p. 10). Comentatoarea Marguerite Grimault, în cartea *La melancolie de Kierkegaard,* Paris, Aubier-Montaigne, 1965, trece în revistă o vastă bibliografie cuprinzînd studii de psihopatologie asupra cazului Kierkegaard. Autoarea arată că dacă se acordă preferinţă diagnosticului de schizofrenie, nu se mai poate explica atitudinea critică a ginditorului faţă de civilizaţia ce reifică individul. „Şi existenţialismul solitarului de la Copenhaga ne apare încă de atunci ca expresia unei personalităţi schizofrenice, ci ca o reacţie de apărare contra tendinţei «reificaţionale» care domină perioada contemporană" *(op. cit.,* p. 185).

Germania, Schopenhauer ridicase steagul contestaţiei antiintelectualiste, iar în Danemarca îl ridică Kierkegaard. Filosoful nordic deprinde de la dascălii săi Frederick Christian Sibbem şi Poul Martin Moller dubiul şi ironia asupra lui He- gel ; pe Schopenhauer îl citeşte mai tîrziu, cînd atitudinea sa antihegeliană se manifestase deja, dar mărturiseşte că îl amuză „nebuneşte" lupta lui Scho- penhauer cu Hegel. Ca şi filosoful german, confratele său danez este la început neînţeles, ostracizat, supus defăimării şi batjocurii. Dar dacă Schopenhauer va afla totuşi recunoaşterea către sfîrştiul vieţii, Kierkegaard n-o va afla decît după moarte, şi încă tîrziu; abia cînd existenţialismul îl va revendica drept îna- inte-mergător [n]. Oricum, pînă în 1855, cînd se stinge din viaţă, Kierkegaard ia îndelung cunoştinţă, prin dramatice întâmplări, care îl epuizează şi îi grăbesc sfîrşitul, de adversitatea contemporanilor săi. Foaia satirică „Corsarul" îl atacă violent, îl ridiculizează, tipăreşte caricaturi ale sale, îi denigrează conduita morală — şi aceasta tocmai cînd filosoful trăia o febră a transfigurării morale, crezîndu-se o excepţie, un exemplar unic al umanităţii, în stare să suporte martiriul. Kierkegaard polemizează cu ignobila fiţuică, demascînd prejudiciile aduse de infamele-i articole unei moralităţi sănătoase. Implicat fără să vrea în scandal, el se consolează cu gândul că „scandalul" e o ordalie a celor aleşi, necesară ca să-şi probeze tăria şi nobleţea. Odată intrat în atenţia publică, el continuă cu lupta împotriva bisericii insti- tuţionalizate, reprezentate de episcopul Martensen, acuzînd-o de a fi falsificat creştinismul şi de a fi compromis ideea mîntuirii. El poartă cu duritate [133] campania contra membrilor clerului,

133 Chiar compatriotul său Harald Hoffding, care i-a consacrat o monografie, nu-i găsea un loc prea însemnat în tratatul său de istoria filosofiei moderne. Häffding observă că Kierkegaard manifestă ostilitate faţă de viaţă, o atitudine specifică şi lui Schopenhauer. „Facultatea de a

ajunşi „funcţionari" ai statului, munciţi de o trufie demonică şi nărăviţi la confortul burghez ;• cere purificarea creştinismului prin renunţarea la artificialele grandori festive şi prin reîntoarcerea la forma lui primitivă. Frîntă neaşteptat şi prematur, în toiul aprigei confruntări, viaţa lui Kierkegaand se încheie cu stadiul religios, ultimul din cele trei „stadii pe drumul vieţii" fixate de filosof : stadiul estetic, stadiul etic şi stadiul religios. Le-a străbătut pe toate într-un tempo furtunos al regăsirii de sine — a căutat vremelnic bucuriile vieţii, s-a dezis de ele, a îmbrăţişat imperativul responsabilităţii şi „seriosului", pentru ca apoi să se abandoneze, nu fără incertitudine, credinţei. Despre etapele construcţiei eului său a lăsat mărturie în cărţi, adevărate erupţii ale vulcanului pasiunii, împrăştiind scînteile multicolore ale trăirilor sale incendiare. Singur se asemuie cu Şe- herezada fiindcă, la fel ca ea, caută să se salveze istorisind poveşti. Imaginea tinerei orientale care povesteşte cu spaima morţii în suflet i se pare o vie ilustrare a angoasei[134]. Cuprins de aceeaşi angoasă, el crede că se menţine în viaţă spunîrid poveşti sau, mai exact, creîndu-le. Ea povesteşte despre alţi eroi, el, despre sine ; el deapănă povestea tragică a eului

---

îmbrăţişa marile opoziţii şi de a suporta suferinţa impusă de acest efort, devine din ce în ce mai mult pentru Kierkegaard criteriul de elevare şi de valoare al concepţiei despre viaţă. Aceasta este o măsură cu totul contrară trebuinţei naturale şi tendinţei naturale, şi aici se manifestă la Kierkegaard o înclinaţie direct ostilă vieţii. De aceea spre sfîrşitul vieţii a citit el cu un aşa mare interes scrierile lui Schopenhauer". (Harald Hoffding, *Histoire de* **la** *philosophie modeme,* Tome second. Paris, Librairie **Felix** Alean; **1924,** p. 300).

134 Soren Kierkegaard, *Joumal, ed. cit.,* p. 127-128. „Citind O *mie ţi una de nopţi,* fondul oriental se desfăşoară în faţa noastră intr-un imbroglio ingenios în care diversele poveşti se împletesc între ele, ca un boschet de plante îmbrăţişate voluptos pe faţa pămîntului, şi peste tot pluteşte un nor ca o apăsătoare angoasă, este Şeherezada care îşi salvează viaţa povestind*.

său şi depănînd-o, cere morţii o amînare de soroc. „Poveştile" acestei Şeherezade nordice se înscriu pe două serii — o serie alcătuită din discursuri religioase semnate cu numele său şi cealaltă serie alcătuită din cărţi filosofice, majoritatea semnate cu pseudonime[135]. Prin opera filosofică din cea de a doua serie a rămas el în conştiinţa posterităţii, oricîte avarii i-au pricinuit acestei opere lucrările din prima şi neizbutita serie. Prinsoarea cu destinul, începută şi pierdută de credincios, o cîştigă, încă şi astăzi, filosoful departe-văzător în adîncul condiţiei umane.

„Pasiunea este, în fond, esenţială, ea este adevărata măsură a forţelor omului. De unde această mizerie a epocii noastre — ei îi lipsesc pasiunile. Dacă bravul meu Jonas Olsen *[fratele Reginei Olsen, n.n.]* m-ar putea urî într-adevăr cum n-a fost nimeni urît vreodată — aşa cum scria în acel bilet memorabil, eu m-aş considera fericit să fiu contemporanul lui, fericit să fiu obiectul acestei uri — măcar aceasta e o luptă !“ [136] Fie chiar şi ură, pasiunea exprimă cel mai bine omenescul, mai bine decît orişice abstracţie decolorată despre om. Aversiunea fratelui logodnicei sale faţă de el i se pare nu un afront, ci un gest sincer, firesc, motivat de ruperea logodnei, gest pe care îl apreciază. Epoca sa nu se

135 Cele mai importante cărţi filosofice ale lui Kierkegaard sînt : *Asupra conceptului de ironie,* (1841, teză de doctorat), *Ori-ori* (două volume, 1843, cu pseudonimul Victor Eremita) ; *Groază şi cutremurare,* 1843, (cu pseudonimul Johannes de Silentio) ; *Repetiţia* (1843, cu pseudonimul Constantin Constantinus) ; *Fărîme filosofice* (1844, cu pseudonimul Johannes Climacus) ; *Conceptul de angoasă* (1844, cu pseudonimul Vigilius Haufniensis) ; *Stadii pe drumul vieţii* (1845, cu pseudonimul Hilarius Bogbinder) ; *Post-scriptum definitiv neştiinţific la Fărîme filosofice* (1846, cu pseudonimul Johannes Climacus) ; *Boala spre moarte* (1849, cu pseudonimul Anti-Climacus). Pentru înţelegerea biografiei şi a operei filosofice, deosebit de revelatoare sînt notaţiile intime din masivul *Jurnal* al lui Kierkegaard.

136 Soren Kierkegaard, *Journal, ed. cit., p.* 142.

ridică pînă la altitudinea unei vieţi afective bogate, ea se aseamănă cu un ţinut îngheţat acoperit de zăpezi polare, unde soarele dogoritor al pasiunii a apus definitiv. Sistemul lui Hegel este şi el un asemenea loc îngheţat, neospitalier faţă de doi locuitori atît de dragi lui Kierkegaard : pasiunea şi individul. Hegel ia ca punct de plecare gîndirea ce se gîn- deşte pe sine, în timp ce Kierkegaard ia ca punct de plecare pasiunea ce se pasionează de sine. Hegel exilează individul, instaurând supremaţia Absolutului impersonal, Kierkegaard exilează Absolutul, in- staurînd supremaţia Individului, ou fierbintele său univers afectiv. Existenţa lui nu poate fi gîndită abstract, ci trăită concret. In afară ea arată doar o mică parte, restul rămînînd înăuntru. Existenţa Individului se ritmează după neastîmpărul heracli- tean ; ea este devenire în timp, mişcare plină de neprevăzut, înaintare ireversibilă de la o stare la alta. Dinamică, indeterminantă, mereu în voia hazardului, ea desfide închiderea în graniţele prestabilite ale sistemului. Abstractizarea stinge văpaia inferiorităţii ei. Abstraotizînd, Hegel estompează interiorul spre profilul exteriorului. Kierkegaard constată şi îi reproşează lui Hegel părtinirea exteriorului. „In filosofia sa, *dos Aufiere (die Entăufierung)* este superior lui dos *Innere* [...]“.[137] Criticul hegelian vrea răsturnarea raportului. însă el recurge tot la o părtinire, căci părtineşte în schimb inferioritatea ; cu cît ea se afirmă mai mult, cu atît se diminuează exteriorul. El reconsideră inferioritatea, zonă uitată pînă atunci de filosofie, dar de fapt singura vrednică de interesul ei. Numai penetrând inferioritatea, gînditorul poate informa deşpre puterea pasiunii. In acest scop, pleacă de la premisa : cîtă pasiune, atîta existenţă şi cîtă existenţă (pasională), atîta gîndire. Viaţa trăită şi

137Soren Kierkegaard, *Crainte et tremblement,* Paris, Fernand Aubier, Editions Montaigne, 1935, p. 108-109.

gîndirea trăită cresc laolaltă, din rădăcina mişcătoare a viitorii afective. Unica intenţie a gînditorului este să se înţeleagă pe sine, să se facă tălmaciul fidel al sufletului său. Eul său devine centrul lumii. „Dumnezeu m-a osândit : pot face abstracţie de tot, *in afară de mine insumi;* nu mă pot uita pe mine nici măcar cînd dorm" [1G]. întru- cît nu poa-te ieşi din el însuşi, filosoful cunoaşte existenţa numai în sens subiectiv. Pretinzînd să o cunoască obiectiv, Hegel îi răpeşte concreteţea interioară, o mortifică şi, în plus, cultivă şi stearpa iluzie că existenţa (echivalată de Kierkegaard cu trăirea în pasiune) ar putea fi cunoscută altfel decît subiectiv. Spre deosebire de el, Kierkegaard se legitimează doar ca gînditor subiectiv, susţine că adevărul este subiectivitatea însăşi şi că la el se ajunge prin implicare afectivă, prin entuziasm extatic. De aceea, ignoranţa socratică e mai de folos decît presupusa cunoaştere obiectivă hegeliană. Kierkegaard laudă „spiritul profund al gîndirii socratice", îl consideră pe Socrate primul mare dascăl al filosof iei şi înaintaşul său în construirea eului. „Intr-adevăr, din punct de vedere socratic, orice om n-are alt centru decît pe sine însuşi, şi lumea întreagă nu face decît să se concentreze în el, pentru că a se cunoaşte pe sine însuşi înseamnă a cunoaşte pe Dumnezeu" [138] [139]. Preia de la Socrate ironia, atît de necesară pentru a scoate la iveală adevărul interior. Ironia veştejeşte înfumurarea certitudinii absolute, ea realizează detaşarea de adevărurile „definitive", desenate pompos cu majusculă. Ironia socratică pregăteşte spiritul pentru ceremonia cunoaşterii de sine, înzestrîn- du-1 cu supleţea şi relativitatea cerută de întâlnirea cu infinitul subiectivităţii. Apropiat prin acea tehnică destoinică a descoperirii sinelui care este maieutica

138 Soren Kierkegaard, *Joumal, ed. cit.,* p. 45.
139 Sâren Kierkegaard, *Riens philosophiques, ed. cit.,* p. 60.

socratică, adevărul lăuntric nu trebuie expus dintr-o dată la lumina mult prea crudă din afară. Nu trebuie, căci riscă să păleasscă. Kierkegaard nu-şi asumă riscul propriu metodei comunicării directe a lui Socrate ; el propune metoda comunicării indirecte, prin intermediul alterilor interpuşi între sine şi lume. Atras încă din tinereţe de jocul actorilor, el se înconjoară de o mulţime de personaje distribuite în rolul de alterego-uri. Ele vorbesc în locul său, comunică, mediat, sensurile iniţiatice ale experienţei sale tăinuite, subterane. Iov, Abraham, Socrate, Don Juan, Hamlet, Don Quijote, Faust — sînt traves- ti-urile sale, împuternicite să transmită mesaje pe care ezită să le rostească singur. Regizorul pătimeşte în culise iar actorii monologhează pe scenă despre pătimirile lui. Kierkegaard adoptă incognito-ul spiritual, foloseşte pseudonime, potenţează misterul existenţial, insinuează că deţine secrete teribile, încearcă o satisfacţie răutăcioasă la gîndul că posteritatea va şti despre el doar atît rit a vrut el să spună şi să pună în seama personajelor sale. Este răzbunarea unui romantic care, iritat de a fi neînţeles, sau înţeles fără iubire, preferă să rămînă pe veci o enigmă. Georg Brandes, deşi unul dintre primii ce a apreciat opera lui Kierkegaard, n-a apreciat din cale afară acest „duel simulat cu oglinda". „Pentru a ţine la distanţă marele public, pentru a nu da în vileag propria inimă şi în special pentru a nu fi nevoit să vorbească în numele său, preluînd prin aceasta o răspundere neplăcută, Kierkegaard aşază cît mai mulţi autori posibili între el şi public. Mărturisesc că pentru mine procedeul său este artificios şi pare un fel de reminiscenţă a ironiei romantice. Căci pe cît de mult a depăşit Kierkegaard romantismul prin conţinutul său, tot atît de mult este legat de romantism prin forma sa

artistică" [140]. Filosoful deschide totuşi o paranteză romantică destul de mare ; de spiritul romantic ţine încordata ascultare a clipei pentru a surprinde în ea apelul veşniciei. Bul pieri- tor tînjeşte după eternitate şi după perfecţiune. Cunoaşterea de sine kierkegaardiană nu urmăreşte numai o victorie cognitivă, ci şi o victorie morală ; să înscrie eul pieritor, luminat asupră-şi, pe orbita nemărginirii. Pentru acest exerciţiu dialectic al eu- lui, Kierkegaard concepe o dialectică a pasiunii infinite, a pasiunii paradoxale, o „dialectică calitativă", alta decît „dialectica cantitativă" a lui Hegel. *„Toată problema este de a distinge absolut între dialectica cantitativă şi dialectica calitativă. Toată logica nu este decît dialectică cantitativă sau modală, căci acolo totul este, iar totul nu este decît unitate şi identitate. Numai în existenţă domneşte dialectica calitativă"* [141]. Dialectica hegeliană a cantităţii lucrează cu identităţi, continuitate şi medierea contrariilor, în timp ce dialectica sa a calităţii lucrează cu diferenţe, discontinuitate şi salt. Devenirea teoretizată de Hegel se reduce la o continuitate mecanică, împlinită prin automatismul triadei teză-antiteză-sinteză. Prin categoria medierii se ajunge la împăcarea contrariilor, la pacificarea lor înăuntrul sistemului. Kierkegaard obiectează, arătînd că numai contradicţiile relative pot fi mediate, celelalte, contradicţiile absolute, rămînînd pe veci ireconciliabile; omul nu le poate media, căci viaţa fiecăruia nu face decît să repete în faţa eternităţii dilema hamletiană : a fi sau a nu fi. Din perspectiva lui Kierkegaard, filosofia lui Hegel nu este decît o filosofic statică a identităţii, mîngîindu-se cu visul devenirii. Ea îl opune pe „a gîndi" lui „a trăi", opune gîndirea, vieţii. „Este incredibilă confuzia pe care filosofia hegeliană a adus-o în

---

140 Georg Brandes, *Principalele curente literare din secolul al XIX-lea,* Bucureşti, Editura Univers, 1978, p. 137.

141 Soren Kierkegaard, *Journal, ed. cit.,* p. 259.

viaţa personală — tristă consecinţă a faptului că un filosof este un erou pe cînd, în sens personal, este un filistin, un pedant. Un lucru îi scapă întotdeauna lui Hegel :. ce înseamnă a trăi ; el nu ştie decît *să reprezinte* viaţa, şi deşi maestru în aceasta, este cu certitudine antiteza izbitoare a unui maestru al maieuticii" [142]. Filosofia hegeliană face din „depăşire" formula magică a neutralizării contrariilor şi nici măcar n-o explică. [143] Dar a aboli contrariile în gîndire nu înseamnă a le aboli şi în existenţă. Acolo ele se menţin, se ciocnesc permanent, încarcă fiecare experienţă de tensiune şi sfîşiere. După Kierkegaard, logica este prea săracă, ei îi scapă discontinuul şi iraţionalul vieţii psihice. Aici ea devine neputincioasă şi neavenită. Contrariile nu se gîndesc, ci se trăiesc. Inferiorităţii nu-i aparţine medierea, ci saltul, zvîc- netul la antipozi ; ea manifestă paradoxul ca mod de a fi. în sfera ei nu încape negociere sau compromis, ci alegere hotărîtă între alternative opuse, între „ori- ori". Dacă într-un suflet s-a stins larma contrariilor, curînd se va stinge şi el, fiindcă acalmia lăuntrică atrage după sine neantul. Dacă într-un suflet foiesc polarităţile, dacă salturile irup necontenit, dacă antinomiile persistă în potrivita lor nepotrivire — atunci acest uriaş potenţial al discordiei mărturiseşte profunzimea şi vitalitatea fiinţei.

142 Soren Kierkegaard, *Journal (Extraits),* 1846—1849, voi. II, Gallimard, 1954, huitieme edition, p. 54-55.

143 „Există o categorie pe care o folosesc fără încetare filosofii moderni, în cercetări logice ca şi istorico-filosofice — cea de trecere. Fără să fie explicată vreodată mai îndeaproape, se reia în neştire, şi în timp ce Hegel şi şcoala lui au uimit lumea cu marea lor idee că filo- sofia face mai întîi tabula rasa din orice premisă, că înaintea ei trebuie să lipsească total presupoziţiile, nimeni nu se sfieşte cîtuşi de puţin să se servească de trecere, de negaţie, de mediaţie, toate principii-motor ale filosofiei hegeliene, ca şi cum ele nu şi-ar avea loc în dezvoltarea sistemului" (Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse,* Librairie Gallimard, 1935, p. 119).

Dialectica calitativă este seismograful sensibil al seismelor interne ; ea relevă că existenţa nu reprezintă, cum credea Hegel, o logică aplicată, ci o procesualitate ilogică, eterni- zînd dezbinul omului cu el însuşi. Prin tot ceea ce atribuie dialecticii calitative, Kierkegaard face din ea un vehicul al iraţionalismului său.

Devenită un loc comun în istoria filosofiei, opoziţia Kierkegaard-Hegel nu este aşa de categorică cum pare. Unii comentatori au încercat s-o atenueze, însă insistînd nu asupra împrumuturilor tacite făcute de existenţialistul *avant la lettre* de la Hegel, ci in- sistînd asupra unei recitiri iraţionaliste a lui Hegel, care să facă din el un existenţialist *avant la lettre.* De exemplu Jean Wahl, remarcînd existenţa unei relaţii ambigue între Kierkegaard şi hegelianism, considera că ea s-ar datora fondului iraţionalist al filosofiei hegeliene. „Ambiguitatea acestei relaţii n-ar putea fi explicată oare, în parte, printr-o ambiguitate în interiorul hegelianismului însuşi ? Hegel n-a fost întotdeauna filosoful raţionalist pe care ni-1 imaginăm sub numele său ; poate chiar n-a fost niciodată aşa. Şi sîntem nevoiţi să ne întrebăm dacă sinteza între finit şi infinit, prin care ne prezintă apariţia lui Dumnezeu pe pămînt, n-a avut, în primele forme ale filosofiei sale, un aspect care ar apropia-o mult de concepţia lui Kierkegaard" Nu e nevoie însă de o re-tălmăcire arbitrară a lui Hegel pentru a micşora opoziţia dintre el şi gînditorul danez. Opoziţia apare simţitor micşorată dacă se decriptează din textele lui Kierkegaard urmele lecturii din opera combătutului său adversar. Bunăoară, „conştiinţa nefericită" din *Fenomenologia spiritului* este motivul hegelian care dobîndeşte valoare de simbol în gîndirea şi în viaţa lui Kierkegaard. Prin „conştiinţa nefericită" Hegel desemna conştiinţa contradictorie, dedublată a creştinului, marcată de scindarea între trecător şi veşnic ; filosoful raţionalist făcea o critică iluministă vicisitudinii conştiinţei religioase : cople-

şită de nimicnicia pămînteană, năzuieşte compen-[144] sator spre un „dincolo" transcendent dar, vrînd să evadeze din real şi exaltînd ceva ireal, iluzoriu, recade în sine însăşi, în cercul ei prozaic, mizer. Ironizînd zădărnicia acestei proiecţii transcendente, Hegel scria : „...vedem aici doar o personalitate limitată la sine şi la mica ei acţiune, o personalitate care se rumegă pe sine, pe cît de nefericită, pe atît de săracă"[145] [146]. Kierkegaard preia categoria hegeliană dar voalează accentele critice iluministe şi voalează de asemenea faptul că ea reprezenta doar o etapă, ulterior depăşită, în evoluţia spiritului. Nu doar cu viaţa sa ilustrează Kierkegaard „conştiinţa nefericită", ci cu însăşi condiţia umană. înclinat să dea interpretări personale, necanonice, povestirilor biblice — ceea ce l-a şi pus în conflict cu biserica — Kierkegaard consideră că primul purtător al „conştiinţei nefericite" a fost Adam. Legenda îl deportează pe Adam în afara istoriei, ca să-i atribuie numai lui o stare de beatitudine, pierdută apoi prin păcatul său. S-ar contura atunci contrastul dintre fericirea primului om — întîmplată ca excepţie, şi nefericirea umanităţii — manifestată ca regulă. Numai că această excepţie n-a existat, susţine Kierkegaard. Nimeni pe lume n-a fost fericit, nimeni nu este. Chiar starea

---

144Jean Wahl, *Rtudes Kierkegaardiennes,* Paris, Fernand Aubier, Editions Montaigne, p. 150. Autorul reia această idee : Hegel, şi în special tînărul Hegel, Hegel din *Scrieri teologice,* l-a devansat pe Kierkegaard. înainte de a-şi constitui sistemul, Hegel a fost unul dintre cei mai puternici teoreticieni ai iraţionalismului. Ca şi Kierkegaard mai tîrziu, el a suferit profund influenţa mişcării *Sturm und Drang* şi a lui Hamann ;..." *(Ibidem,* p. 166). Jean Wahl descrie două spectacole „curioase" ale lui Hegel : primul, Hegel ca precursor al criticului său Kierkegaard, şi al doilea, Hegel ca critic al criticului său *(Ibidem,* p. 166-167).

145G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 130.

146Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse, ed. cit.,* p. 61.

paradisiacă a lui Adam, „inocenţa" lui, a fost bîntuită de angoasă. „în această stare există calm şi pace; însă mai există şi altceva, ce nu-i chiar tulburare şi luptă — căci nu există nimic împotriva căruia să se lupte. Dar ce este atunci ? Nimic. Dar efectul acestui nimic ? El dă naştere angoasei. Este aici misterul profund al inocenţei de a fi în acelaşi timp angoasă. Visător, spiritul proiectează propria sa realitate care nu este nimic, dar acest nimic vede întotdeauna inocenţa în afara lui însuşi" Gînditorul relevă ambivalenţa psihologică a angoasei (ipostaza dublă de „antipatie simpatizantă" şi „simpatie anti- patizantă") precum şi noua posibilitate deschisă de ea — posibilitatea lui „a putea". Adam nu are decît această posibilitate vagă de „a putea" şi o exercită pentru a-şi nega starea. Kierkegaard interpretează altfel episodul biblic al şederii şi izgonirii lui Adam din rai — Adam a introdus în lume nu păcatul, ci energia insurgenţă a angoasei (păcatul este consecinţa ei). Păcatul este un salt, iar saltul este un „scandal" pentru raţiune, dar nu şi pentru credinţă. Definind credinţa ca „pasiune paradoxală", ca răbufnire absurdă a saltului înspre nemărginire, Kierkegaard înspăimînta, evident, morala confortabilă a teologilor oficiali. Se prelungesc în această interpretare, involuntar, intuiţiile critice ale lui Hegel referitoare la „conştiinţa nefericită" a creştinismului, terifiată de divinitate, roasă de nelinişte, de sciziunea dintre pieritor şi etern. Dincolo de reculegerea pioasă în faţa divinităţii, gîndirea lui Kierkegaard trădează curiozitatea psihologului pentru stări psihice contradictorii (angoasă, disperare, groază şi cutremurare) şi interesul pentru destinul lumesc al omului. Uneori el îşi denumeşte lucrările studii de psihologie, tocmai fiindcă ele sfredelesc psihicul uman. Disocierea fină între angoasă şi disperare atestă, şi ea, o vocaţie de psiholog. Disperarea constituie o stare mai dureroasă decît angoasa, căci dacă prima îl

semnala pe „a putea", a doua îl semnalează pe „a nu putea" ; prima a vimt să piardă calmul, pacea, şi a reuşit, a doua vrea să le recîştige şi nu reuşeşte. Fiinţa care trăieşte în disperare este o sinteză de contrarii. „Omul este o sinteză între infinit şi finit, între temporal şi etern, între libertate şi necesitate, pe scurt, o sinteză" [2>]. Deşi pornit împotriva sintezei hegeliene, cum se vede, Kierkegaard o reia. în sinteză moc- [147] neşte vrajba laturilor extreme ; cel mai intens freamătă discordanţa dintre finit şi infinit. Viaţa cea scurtă a omului nu se împacă nicidecum cu finitu- dinea şi se înfricoşează la gîndul trecerii în nefiinţă ; ea boleşte din cauza nemuririi. Ameninţarea surdă a morţii, trăirea deznădăjduită în aşteptarea ei, spaima de a muri zilnic, puţin cîte puţin şi totuşi de a nu putea muri — toate laolaltă alcătuiesc „boala- spre-moarte", adică disperarea. „în această ultimă accepţie disperarea este deci «boala mortală», acest supliciu contradictoriu, acest rău al eului : a muri etern, a muri fără ca totuşi să mori, a-ţi muri moartea. Căci a muri înseamnă că totul s-a sfîrşit, dar a-ţi muri moartea înseamnă a-ţi trăi moartea ; şi trăin- d-o o singură clipă, înseamnă a o trăi etern" [148]. Filosoful desfăşoară o întortocheată analiză pentru a arăta cum viaţa se contaminează de moarte, cum se face trecerea de la un contrariu la celălalt. Iată-1 deci folosind categoria „trecerii". Deşi aplicată în zona tulbure a disperării, dialectica trecerii contrariilor unul în celălalt de la Hegel şi-a însuşit-o. Dar la Kierkegaard ea devine o dialectică tragică a condiţiei disperate a muritorului şi duce la naufragiul în credinţă. în această deturnare pesimistă a dialecticii se resimte înrîurirea misticului Hamann, oponent al raţionalismului luminist. în esenţă, Kierkegaard încearcă un hibrid între lecţia lui Hamann şi lecţia lui Hegel, deşi în aparenţă doar pe Hamann îl

147Soren Kierkegaard, *Trăite du desespoir (La Maladie mortelle),* Librairie Gallimard, 1932, p. 62.
148 *Ibidem,* p. 71.

preferă. Pretutindeni îl citează pe Hamann ca educator şi ca sursă de autoritate. Aşa cum Hamann concepea credinţa ca iluminare abisală, incomunica- bilă, sustrasă raţiunii, şi el afirmă că „credinţa începe chiar acolo unde sfîrşeşte raţiunea" [149]. îl atrage la Hamann şi investirea credinţei cu o emoţionalitate devastatoare ; aceasta el o numeşte disperare, maladia ruinătoare a sufletului. însă Kierkegaard îşi corectează educatorul, şi din felul cum o face reiese că a păstrat ceva din optimismul hegelian. De pildă, el manifestă încredere în... disperare, fiindcă ea nu distruge ci întăreşte fiinţa. „Socrate demonstra nemurirea sufletului prin neputinţa bolii sufletului (păcatul) de a-1 distruge, aşa cum boala distruge corpul. La fel se poate demonstra eternitatea omului prin neputinţa disperării de a distruge eul, prin această atroce contradicţie a disperării. Fără eternitate în noi înşine noi n-am putea dispera ; dar dacă s-ar putea distruge eul, n-ar mai exista atunci disperare" [2S]. Prin disperare omul, în loc de a se nean- tiza, se pune în raport şi în dialog cu eternitatea. în angoasă şi disperare Kierkegaard caută virtuţi terapeutice, pozitive, catharctice, capabile să ducă la fortificarea sinelui. O finalitate surprinzătoare se întrevede aici — aceea de a construi eul cu stări psihice negative, destructive. Urmărind acest „joc secund" al forţelor sufleteşti, el încearcă o revizuire lucidă a fiinţei. Ar vrea o reformă lăuntrică a omului; ea este posibilă fiindcă existenţa lui echivalează cu devenirea. Categoria devenirii, şi ea de inspiraţie hegeliană, ajunge cheia de boltă a construcţiei kierke- gaardiene. Cu ea Kierkegaard explică nu istoria lumii, ci istoria vieţii personale. Supusă devenirii, existenţa individuală îşi croieşte mereu alte cărări, îşi descoperă noi identităţi sub presiunea angoasei şi disperării. Cum

149S6ren Kierkegaard, *Crainte et tremblement, ed. cit.,* p Bl.

orice devenire e suferinţă, cum devenirea nu poate fi altceva decît pasiune, cum ea se produce prin salturi imprevizibile, ea nu aduce cu sine progresul. Devenirea şi progresul se exclud. Omul devine, dar nu progresează. Se mai realizează atunci reforma lui spirituală ? Da, fiindcă deşi nu e progres, devenirea este schimbare şi tensiune a [150] schimbării necontenite ; ea imprimă omului temperatura ridicată a saltului şi îl pune în preajma transformării morale. Ea oferă şansa libertăţii „absolute", înţeleasă în chip metafizic ca negare a necesităţii. „Orice devenire este *suferinţă,* iar necesarul nu poate suferi, nu cunoaşte suferinţa realităţii...", afirmă Kierkegaard într-un loc[151] [152]. „Orice devenire se face liber, nu prin necesitate,...", precizează el în altul[i0]. E limpede că Kierkegaard nu se ridică aici la înălţimea lui Hegel, dar e la fel de limpede că lecţia hegeliană despre raportul libertate-necesitate nu-i uşor de uitat, cu atît mai mult cu cit Kierkegaard o rememorează tocmai cu prilejul analizei devenirii. Tot cu acest prilej el tratează despre „duplicitatea devenirii" (cu o subtilitate ce aminteşte analiza „vicleniei raţiunii" făcută de Hegel în *Prelegeri de filosofie a istoriei).* Deşi se desfăşoară în timp, devenirea nu poate fi percepută ca mişcare istorică. „Nici vorbă de perceperea imediată a istoriei, pentru că ea conţine *duplicitatea* devenirii. Impresia imediată despre un fenomen natural sau un eveniment nu este o impresie privind istoria lui ; căci *devenirea* nu poate fi percepută imediat ci numai prezentul ; dar prezentul istoriei poartă în el devenirea, dacă nu, cum ar fi el prezentul istoriei ?“[153] Devenirea îi apare ca un joc derutant; subiectul n-o percepe,

---

150 S6ren Kierkegaard, *Träite du desespoir, ed. cit., p.* 75.

151 Sfiren Kierkegaard, *Riens philosophiques, ed. cit.,* p. 154.

152 *Ibidem,* p. 156.

153 *Ibidem,* p. 164-165.

fiind dăruit cu prea multă pasiune prezentului. Trăind pasional în prezent, nu conştientizează că participă la istorie, că tocmai prin prezenţa lui actuală istoria se împlineşte ca istorie. Pasiunea devine, aşadar, punînd întreaga fiinţă a omului, şi mai cu seamă raţiunea lui să lucreze pentru ea. în devenirea individului Kierkegaard surprinde o „viclenie a pasiunii", analogă cu „viclenia raţiunii" surprinsă de Hegel în devenirea spiritului [154]. Şi din aceasta se observă încă o dată că relaţia lui Kierkegaard cu Hegel este mobilă şi reversibilă ; respingerea se împleteşte cu acceptarea, iar atitudinea „contra Hegel" se converteşte deseori în contrarul ei — „pro Hegel".

Lupta lui Kierkegaard cu triada hegeliană dezvăluie, de asemenea, oscilaţia lui cînd împotriva, cînd de partea adversarului. Făţiş, el contestă triada. Teza, antiteza, sinteza reprezintă un artificiu al gîn- dirii, o născocire speculativă fără nici o legătură cu devenirea existenţei. El denunţă pretenţia înfumurată a logicianului de a cuprinde într-o cifră fatală necuprinsul vieţii şi persiflează abuzul de „trinitate logică". însă respinsa „trinitate" revine, şi nu marginal, ci chiar în miezul filosofiei sale — în teoria stadiilor. Trei la număr (triada se revanşează) stadiile readuc în orizontul subiectivităţii formula tezei, antitezei şi sintezei. Cele trei stadii pot să nu fie parcurse succesiv şi nu neapărat toate ; dar pentru a dobîndi o experienţă de viaţă completă, pentru a vibra cu întreg cugetul pe coarda gravă a „seriosului", pentru a se înălţa la

154 Hegel demonstrează „viclenia raţiunii" pornind de ia subordonarea particularului faţă de general, a pasiunii faţă de raţiune. „Nu ideea generală este aceea care, prin contradicţie şi luptă, se expune unui pericol ; ea se păstrează neatacată şi nevătămată, în fundalul scenei. în aceasta constă ceea ce numim *viclenia raţiunii,* în faptul că lasă pasiunile să lucreze pentru ea, cu care prilej tocmai elementul prin care raţiunea ia fiinţă suferă pierderi şi vătămări" (G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei,* Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 35).

rangul de „cavaler al resemnării infinite", individul trebuie să treacă prin acest purgatoriu. Stadiul estetic, primul, cel în care mai toţi oamenii se află la un moment dat şi mulţi chiar rămîn definitiv în el, stă sub semnul a ceea ce Pascal numea „divertisment". Individul, îndeobşte fire de poet, vieţuieşte în finit, savurează frenetic clipa, visează bucurii feerice, găseşte desfătare în muzică (Kierkegaard însuşi a fost un mare iubitor al muzicii, atras în special de *Don Juan* al lui Mozart[155]), admiră frumuseţea, desfide orice constrîngere morală şi socială. Nici o clipă a existenţei lui nu seamănă cu cealaltă, niciodată nu trăieşte două stări cu aceeaşi intensitate, de aceea repetiţia estetică este imposibilă. Mai ourînd sau mai tîrziu îşi dă seama de vidul imens al vieţii lui şi e cuprins de dezgust şi disperare. „Scopul acestei vieţi este de a fi călăuzit în cel mai înalt grad de dezgustul de a trăi" [156]. Stadiul etic, al doilea, temperează aprinderea primului, desprinde individul de temporalitate şi senzorial, pune ordine în viaţa lui pustiită. îl determină să contracteze obligaţii sociale, să consimtă la ritualurile colectivităţii, la asumarea matură a datoriei, să manifeste o conduită sobră şi răspunzătoare. 11

155Pasiunea pentru muzică a lui Kierkegaard a fost remarcată adesea de exegeţi. Johannes Hohlenberg îl consideră un muzician înnăscut, care scrie intr-un stil muzical. „Kierkegaard n-a cîntat la niciun instrument. Dar era muzician din fire. întreaga sa gîndire se reglează după armonie". (Johannes Hohlenberg, *Soren Kierkegaard,* Paris, Editions Albin Michel, 1956, p. 50.) Autoarea Nelly Viallaneix demonstrează, în teza sa de doctorat, că structura operei kierkegaardiene este o construcţie de elemente „organizată după legi acustice" şi că ea urmează un ritm muzical. „Tot aşa Kierkegaard pune în acţiune, prin intermediul lui Johannes Climacus, o «dialectică calitativă- care permite unei urechi sensibile să aprecieze, sub raportul justeţii, sonoritatea gîndurilor". (Nelly Viallaneix, *Kierkegaard et la parole de Dieu,* Lille, Paris, Tome I-II, 1977, tome I, p. 52-53.)

156Soren Kierkegaard, *Journal (Extraits[1].* 1854-1855, voi. V, Gallimard, 1961, p. 368.

obişnuieşte cu gravitatea şi seriosul vieţii. Individul învaţă acum să aleagă binele, dar în acelaşi timp ştie ce e răul şi se simte vinovat pentru el. Din culpabilitate răsare căinţa, care prepară îndreptarea spre credinţă. în stadiul etic, individul se neagă pe el însuşi ca să se afirme iar; adică vrea „repetiţia", vrea renaşterea puterii esenţiale a eului său. Concept straniu, cu o semantică ambiguă, „repetiţia", obiect al cărţii cu acelaşi titlu, seamănă cu „depăşirea" hegeliană deşi Kierkegaard nu recunoaşte aceasta. El spune că repetiţia exprimă ceea ce „reminiscenţa" reprezenta pentru greci : cunoaşterea ca aducere aminte. Dar reamintirea nu înseamnă la Kierkegaard numai (re)cunoaştere, ci depăşire de sine, înnoire sufletească, ridicare spre transcendenţă. Repetiţia sfidează logica limitată a moralei laice (ea subminează deci stadiul etic), întrucît aceasta, în raţionalitatea ei, nu-i îngăduie imposibilul — redarea paradisului pierdut. Morala mărginită nu i-o poate reda pe Regina, dar el o recheamă totuşi înfrigurat în sufletul său şi speră s-o redobîndească prin credinţă. Prin „repetiţie", el speră absurd într-o recompensă absurdă. Repetiţia nu-i altceva decît o încercare crudă, poruncită de divinitate, urmată de o răsplată înduioşată, menită să răscumpere cruzimea. Pilda lui Iov îi stă în faţă ; ca şi el a fost supus unei încercări nemeritate, ca şi el ar vrea să primească totul înapoi. „In tot Vechiul Testament, nu există o figură de care să te apropii cu atîta încredere, sinceritate şi alinare ca de Iov, pentru că totul este aşa de uman în el, pentru că el se află în limitele poeziei. Nicăieri în lume pasiunea durerii nu se exprimă ca la el"[157]. Repovestind fabula în felul său, el nu trece ou vederea persecuţia divină ; chiar lasă să se întrevadă că iniţiativa încercării în rău aparţine divinităţii, în timp ce iniţiativa depăşirii în bine aparţine omului

157Soren Kierkegaard, *La repetition,* Paris, Librairie Felix Alean, 1933, p. 155.

şi numai lui. Dealtfel, deşi ilustrată cu un exemplu biblic, repetiţia nici nu aparţine vocabularului creştin — filosoful însuşi i-a găsit afinităţi cu un concept al grecilor din vechime. Repetiţia kierkegaardiană are un accent umanist : ea arată că statornicia într-un crez (nu neapărat religios ci laic) constituie forţa regeneratoare a eului. Cel ce vrea „repetiţia" are puterea să ia viaţa de la început, are puterea să înfrunte moartea. „Este adevărat, cu necesitate, că viaţa omului începe să se sfîrşească din prima lui clipă, dar trebuie de aceea ca el să aibă forţa vitală pentru a ucide această moarte şi a o transforma în viaţă" [158]. Kierkegaard ilustrează şi mai bine repetiţia cu marile lui renunţări, de pe urma cărora speră să primească „dublu" pe pămînt, nu în cer. Emană un iz pragmatic această aritmetică a încercărilor, dar el se împrăştie atunci cînd filosoful clarifică sensul lui a primi „dublu". Prin aceasta înţelege o renaştere spirituală, o sporitoare călire lăuntrică. Aşa cum o interpretează şi o trăieşte el, repetiţia apare ca transfigurare la flacăra unei idei, şi totodată ca o imensă singurătate. „Eu aparţin ideii. Al ei sînt cînd îmi face semn, şi cînd îmi dă întîl- nire, o aştept ziua şi noaptea ; pe mine nimeni nu mă aşteaptă la prînz, nimeni nu mă aşteaptă la cină. La chemarea ideii, eu las tot, sau mai degrabă n-am nimic de lăsat; n-am înşelat ,pe nimeni, nu întristez pe nimeni apărîndu-mi credinţa, iar spiritul meu nu cunoaşte durerea de a face rău cuiva. Cînd mă întorc acasă, nimeni nu-mi iscodeşte chipul, nimeni nu-mi scrutează atitudinea, nimeni nu smulge fiinţei mele o explicaţie pe care eu însumi n-aş şti s-o dau, neştiutor dacă sînt transportat de fericire sau cufundat în mizerie, dacă am cîştigat viaţa sau am pierdut-o" [159]. Rămîne singur, el, marele însingurat,

158 ***Ibidem, p. 37.***
159 ***Ibidem, p.*** **183.**
38 Soren Kierkegaard, *Crainte et tremblement, ed. cit,,* p. 86.

individul „unic" (pînă şi pe mormînt a cerut să i se graveze această inscripţie), de bunăvoie rupt de lume, trecut prin încercări amare, şeolit la şcoala aspră a recluziunii ascetice, decis la o severă ispăşire sihas- rră. Stadiul etic se încheie cu o apologie a solitudinii. Acest stadiu începe prin a integra individul în colectivitate şi sfîrşeşte prin a-1 expulza. Pe parcursul său individul a luptat să-şi câştige şi să-şi perfecţioneze fiinţa morală — întreg patosul umanist al lui Kierkegaard se concentrează în acest stadiu. Dar tot ceea ce a cucerit aici va pierde în stadiul următor, al treilea. Stadiul religios, în care individul se leapădă de sine tînjirud la o imaginară comunicare cu supranaturalul, constituie partea cea mai şubredă a construcţiei eului întreprinse de Kierkegaard. Credinciosul Kierkegaard ar vrea să convingă că acest stadiu este tărimul infinitului, accesibil numai prin mari sacrificii, cum, de pildă, sacrificiul cerut lui Abraham (cel ce, ascultînd orbeşte de porunca divină, e gata să ia viaţa fiului său Isaac) ; dar filosoful Kierkegaard îl dezminte pe credincios, conduce povestirea episodului biblic la concluzia că a crede înseamnă a crede în absurd. Or, aici apare o atît de cumplită violentare a vieţii, încît face credinţa de neacceptat. Fapta lui Abraham duce la „suspendarea teleologică a moralei" — deci credinţa, chiar ea, deschide drum amoralismului. „Istoria lui Abraham comportă această suspendare teleologică a moralei" s®. Cugetul cotropit de credinţă face un salt în vid : de la o morală pe care n-o mai recunoaşte la un Dumnezeu pe care nu-1 cunoaşte. Şi Kierkegaard, ca şi Pascal, concepe divinitatea ca *Deus abscondi- tus.* De multe ori el observă ascuţit condiţia paradoxală a creştinului : acesta se roagă fără a şti cui, iar zeul necunoscut rămîne nepăsător la ruga lui. în contexte de aparentă devoţiune creştină, Kierkegaard face să circule în subteran explicaţia foarte lumească dată de iluminism religiei : ignoranţa şi teama de moarte

i-au creat pe zei. în sufletul acestui credincios dezamăgit se ascunde, neştiut şi reprimat, un necredincios. Cu cel de al treilea stadiu a încercat depăşirea, printr-o sinteză imposibilă, a celorlalte două. Voind să-1 ridice mai presus de celelalte şi prin negarea lor, Kierkegaard în fapt, îl coboară. în acest stadiu mai cu seamă domneşte „conştiinţa nefericită" hegeliană. Experienţa gînditorului danez a adeverit — mai mult nevrînd — critica făcută de Hegel vicisitudinii conştiinţei religioase, argumentînd, şi prin aceasta, în favoarea lui.

Fiindcă Hegel a scris *Fenomenologia spiritului,* Kierkegaard îi opune, cu viaţa şi cu opera sa, o fenomenologie a pasiunii. Primul a descris un drum de autocunoaştere a spiritului (de la cunoaşterea prin simţuri la cunoaşterea prin concept), celălalt un drum de autocunoaştere a pasiunii (de la pasiunea simţită la pasiunea gîndită). Cel de al doilea uceni- ceşte la primul, învaţă meşteşugul dascălului şi îi aplică modelul de lucru, dar schimbă materialul lucrat, cu un altul, alunecos şi înşelător, anevoie de mînuit, anevoie de supus la tipare. Schimbă materialul spiritului cu materialul pasiunii. Să oblige pasiunea la un sistem — iată ce încearcă Kierkegaard. Oricît de nesistematică se proclamă, filosofia lui nu este nicidecum un dicţionar haotic de afecte, întocmit după un alfabet arbitrar, numai de autor cunoscut. E drept, el s-a mulţumit să fie doar cronicarul propriei subiectivităţi, iar fiecare rînd aşternut pe hîrtie l-a considerat o secvenţă din suita unică a întristărilor lui. E drept, biografia acestui incorigibil individualist denotă dezinteres faţă de altceva decît propria persoană ; el respectă numai adevărurile decretate de sufletul său. Şi e drept, paginile sale vădesc o pătimaşă pornire împotriva logicii, împotriva hegemoniei raţionalităţii. Cu toate acestea, angajîndu-se, după modelul hegelian, la o fenomenologie (însă a pasiunii) Kierkegaard instituie anumite cadenţe şi ordonări. Demersul său

se înscrie pe făgaşe disciplinate de o „logică a inimii" ; ea prescrie pasiunii legea armoniei şi gradaţiei. Kierkegaard face gradat trecerea de la starea pasională nudă, zugrăvită nemijlocit, cu literă de flacără şi scrum, la starea pasională cenzurată cerebral, chemată la ordine de gînd şi judecată matur în funcţie de imperativul „seriosului". De asemenea face gradat trecerea de la examenul pasiunilor personale la examenul pasiunilor trăite de personalităţi din literatură şi istorie, sau în genere de specia umană. Fenomenologia pasiunii descrie, aşadar, calea pe care pasiunea ia cu- noştinţâ de sine, de la trăirea nemijlocită la trăirea meditativă, autoreflexivă, de la experienţa afectivă personală la experienţa afectivă a umanităţii. La această sistematizare „pe orizontală" a gîndirii lui, se adaugă cealaltă, sistematizarea „pe verticală". Şi în această privinţă filosoful calcă, chiar dacă şovăitor şi timid, pe urme hegeliene. A căutat — cărţile sale o atestă — să orînduiască treptat şi să ierarhizeze afectele, să le organizeze intr-un sistem. Hegel a vrut să cuprindă Absolutul în sistem, Kierkegaard vrea să cuprindă Eul în sistem. Obiectivîndu-şi eul, acesta capătă răceala impersonală a Absolutului şi se înstrăinează de subiect. Şi iată că deşi i-a ironizat pe constructorii de sistem pentru că înalţă un castel al gîndului în care nu locuiesc, şi el înalţă, la rîndul său, un castel al pasiunii în care nu locuieşte. Atmosfera înfierbîntată dinăuntru, amintirea grea trezită de fiecare vestigiu din muzeul solemn al durerii, uluirea în faţa aoestei înstrăinări a creaţiei de el — îl determină pe constructor să nu stea acolo. Castelanul izgonit stă alături, dar nu-1 sperie jertfa, căci îşi contemplă mereu zidirea cu aceeaşi mîndrie de făuritor de sistem ca şi înaintaşul său Hegel.

4 LA MOARTEA LUI ZARATHUSTRA NU PLINGE NIMENI...

...Cînd Zarathustra împlini treizeci de ani, părăsi lumea îmbătrînită şi ridată a tinereţii sale şi o pomi în munţi, către înălţimi, unde găsi sălaş într-o peşteră întunecoasă care-i ocroti primitor, timp de zece ani, singurătatea şi gîndurile. Medită acolo, întovărăşit de vultur şi de şarpe, fidelii martori ai perseverării lui întru înţelepciune, la o învăţătură înfricoşată ; tîlcul ei adînc înseamnă primejdie şi ea îi schimonoseşte chipul în diavol atunci cînd se priveşte în oglindă. Era prea greu să poarte singur povara acestei cunoaşteri, îi lipsesc ceilalţi oameni, asupra lor vrea să-i încerce puterea, aşa că într-o dimineaţă invocă soarele să-i binecuvînteze gestul de a se întoarce printre ei şi a le-o duce în dar. Şi el, soarele, are fericirea de a-i privi pe cei ce-i luminează, şi el, soarele, are soarta de a apune pogorînd spre alt tărîm. Zarathustra vrea să împărtăşească şi el această fericire şi această soartă. Şi cu pogorîrea printre oameni începu apusul lui Zarathustra...

Poemul filosofic (sau opera de filosofie poematică) *Aşa grăit-a Zarathustra* (1883—1885) concentrează întreaga gîndire a lui Nietzsche. Cărţile scrise înainte îl pregătesc, cele scrise după îl comentează. Complicatele etape de creaţie ale unei biografii infinit complicate, care provoacă de decenii discordia şi învălmăşeala de turn Babei a exegeţilor *, sînt simplificate de creatorul însuşi, de

1 Cine călătoreşte prin lumea exegezelor nietzscheene rămîne cu impresia unei vegetaţii luxuriante, crescute parcă in misterioasele ţinuturi indefrişabile ale Amazonului ; fiecare op taie vremelnic o cărare prin hăţişuri, repede astupată însă de vigilenţa vegetală a unei naturi nedornice ca o simetrie oarecare să-i tulbure neorîndu-

iala. Cea mai echilibrată grupare, făcută de Karl Jas- pers în cunoscuta sa monografie *(Nietzsche, Einfiihrung in das Verständnis seines Philosophierens,* Berlin und Leipzig, 1936, p. 33), împarte evoluţia cugetării lui Nietzsche în trei perioade : 1) perioada încrederii în cultură şi genii, pînă la 1876 (ea cuprinde *Naşterea tragediei* şi *Consideraţii inactuale),* 2) perioada încrederii pozitiviste în ştiinţă, pînă la 1881 (ea cuprinde *Omenesc, prea omenesc* şi *Aurora),* 3) perioada elaborării unei filosofii noi, pînă la sfîrşitul lui 1888 (ea cuprinde *Ştiinţa veselă, Aşa grăit-a Zarathustra, Dincolo de bine şi de rău, Genealogia moralei,* precum şi lucrările scrise cu o mistuitoare aprindere în 1888, ultimul an de luciditate, *Cazul Wagner, Nietzsche contra Wagner, Amurgul idoli-*atît de statornicul mărturisitor al unei mari „schimbări la faţă" în propria existenţă : Nietzsche, cel înainte de Zarathustra, şi Nietzsche, cel după Zara- thustra. Această renaştere transfigurează nu doar destinul său ci — crede cu trufie filosoful — întreaga cultură a omenirii. „Am dat umanităţii cea mai profundă carte pe care o are, al meu *Zarathustra",* scrie orgoliosul în *Amurgul idolilor*[160] [161] despre poemul pe care mai tîrziu, în anii de eclipsă a minţii, îl va reciti ciutremurîndu-se şi plîngînd. Scrisorile cu

---

160 *lor, Anticrist, Ecce Homo).* Postum i s-a publicat cule- gerea de aforisme împerecheate arbitrar sub titlul *Voinţa de putere,* ce avea să-i întărească lui Nietzsche, mai ales în orizontul veacului al douăzecilea, nefasta faimă de „filosof blestemat".

161 Friedrich Nietzsche, *Werke. Klassiker Ausgabe,* Bând 1— 9, Alfred Kroner Verlag in Leipzig, 1922—1923, Bând 8, p. 191. Ediţia cuprinde : Bând 1 — *Die Geburt der Tragodie. Schriften aus den Jahren 1869—1873 ;* Bând 2 — *Über Wahrheit und Liige im auflermoralischen ■Sinne. Unzeitgemâfle Betrachtungen;* Bând 3 — *Men- schliches Allzumenschliches I. Vermischte Meinungen und Spriiche ;* Bând 4 — *Der Wanderer und sein Schat- ten. Morgenrothe ;* Bând 5 — *Die frohliche Wissenschaft. Dichtungen;* Bând 6 — /ll.so *sprach Zarathustra. Ein Buch fur Alle und Keinen ;* Bând 7 — *Jenseits von Gut und Bose. Zur Genealogie der Moral;* Bând 8 — *Schriften aus dem Jahre 1888 : Der Fall Wagner. Nietzsche contra Wagner. Gotzen-Dâmmerung. Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos — Dithyramben.* Bând 9 — *Der Wille zur Macht. Eine Auslegung alles Geschehens.*

referinţă la acest hibrid ciudat între filo- sofie şi poezie sînt revelatoare pentru norii încărcaţi de electricitate, prevestind a fulger, adunaţi pe bolta gîndirii lui Nietzsche dar, mai ales, pentru înfrigurarea megalomană cu care proiectează un destin nemaivăzut operei lui. „Ştiu foarte bine că nu există nimeni care să poată crea ceva asemănător cu acest «Zarathustra»", asigură el într-un loc[162]. „Despre al meu «Zarathustra» înclin să cred că este opera cea mai profundă care există în limba germană, dar şi cea mai măiastră ca stil", asigură el în altul Extatica mulţumire de sine a celui mai nemulţumit dintre filosofi îi asediază corespondenţa — „prin «Zarathustra» socot că am dus limba germană pe culmea desăvîrşirii" [163] [164] [165], iar credinţa celui mai necredincios dintre filosofi că Zarathustra întruchipează un nou mîntuitor îi smulge exclamaţia „Aut Christus, aut Zarathustra !"[G]. Tot într-o suită de scrisori pline de reverii narcisiace îşi evocă poemul cu smerenie biblică, îl aşează printre cărţile sfinte numindu-1 *„a cincea Evanghelie",* şi pretinde recunoştinţă veşnică pentru că a vestit lumii magnifica resurecţie de la agonia la „inocenţa devenirii". Şi tot în scrisori, ca şi în memorialisticul *Ecce Homo,* va revendica pentru sine demnitatea aparent modestă, dar în fond o explozie a vanităţii nemăsurate, de poet al lui Zarathustra. „Eu rămîn de altfel poet pînă dincolo de limitele extreme ale cuvîn- tului..."[166]. Scriere filosofică, poem, carte sfîntă — lista identităţilor insolite hărăzite de Nietzsche pentru *Aşa grăit-a Zarathustra* încă nu se încheie aici. Este şi o simfonie („în stilul primei părţi a simfoniei a

162F. Nietzsche, *Lettres choisies,* traduites et reunies par Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, deuxieme edition, 1931, p. 203.
163 *Ibidem,* p. 285.
164 *Ibidem,* p. 217.
165 *Ibidem,* p. 208.
166 *Ibidem,* p. 217.

noua", notează el în planul lucrării din 26 august 1881 [167]), este şi un dans („stilul meu este un dans", declară Nietzsche în scrisoarea către Erwin Rohde din 22 februarie 1884 [168] ; „N-aş putea crede decît într-un dumnezeu care ar şti să danseze", declară Zarathustra[169]), este şi o tragedie (anunţul *Incipit tragedia* din *Ştiinţa veselă* devine mai apoi *Incipit Zarathustra* în *Amurgul idolilor).* Toate laolaltă trădează apriga dorinţă a autorului de a crea o operă completă, desăvârşită, la care să colaboreze în armonie filosoful, poetul, profetul, muzicianul, iubitorul de ritm şi tragicul Nietzsche. Dar toate laolaltă ascund şi mîhnirea lui subterană că perfecţiunea nu-i izbuteşte, căci toate laolaltă nu fac, în cazul fericit, decît o operă deschisă, în celălalt caz o operă eclectică, ispită a controverselor şi interpretărilor multisemice. Intre ele, „citirea" dată de ideologii nazişti (Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg) se întoarce pedepsitor, ca un bumerang, împotriva lui Nietzsche care, fără să fi bănuit ce urmări va avea „neantul nihilismului" [H], dorea să intre în eternitate în cadenţa nechibzuitului refren intonat de îndrăgitul său Zarathustra : *„Numai nebun ! Numai poet“* [170] [171].

Opera pe care Nietzsche voia s-o aşeze printre cărţile sfinte, prea sentenţioasă pentru a fi poezie, prea lirică pentru a fi filosofie, prea crispată pentru a fi dans, prea voioasă pentru a fi tragedie, a intrigat de la început prin multe, inclusiv prin două amănunte ale gestaţiei sale : prin geneza ei neobişnuită şi ascendenţa orientală a personajului prin-

167 F. Nietzsche, *Oeuvres posthumes,* Paris, Mercure de France, 1934, troisieme edition, p. 92.

168 F. Nietzsche, *Lettres choisies, ed. cit.,* p. 217.

169 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 6, p. 58.

170 Expresia „neantul nihilismului" este formulată de Pierre Trotignon în studiul „Circulus vitious : deus-circulus : vitiosus deus", publicat în *Revue philosophique de ia France et de l'Etranger,* nr. 3, 1971, număr consacrat lui Nietzsche, p. 297.

171 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 6, p. 437.

cipal. Cît priveşte geneza, Nietzsche se confesează cu largheţe. O operă care recomandă detaşarea de zgura a tot ceea ce e „omenesc, prea omenesc", nu putea lua naştere decît într-un ceas de supremă detaşare, într-un decor unde munţii şi soarele, stimulîndu-i dorul de prea înalt şi clarviziunea, îi deşteaptă o uriaşă forţă de divinaţie; cutreierând fascinat crestele montane la Sils-Maria (Engadine), pe ţărmul lacului Silvaplana, are străfulgerarea eternei reîntoarceri, pe aripile căreia zboară înspre el Zarathustra. Transfigurat, notează cînd şi unde, din uluire, din exaltare, i se întrupează proiectul : „La începput de august 1881, la Sils-Maria, la şase mii de picioare deasupra mării şi încă mai sus deasupra tuturor celor omeneşti" [172] [173]. De i s-ar da crezare — şi e atît de persuasiv în febra confesiunilor — atunci acest Zarathustra european, revelat pe piscuri alpine, ar fi mai tînăr cu aproape două mii cinci sute de ani decît legendarul întemeietor al religiei persane cristalizate în *Avesta;* iar eterna reîntoarcere, ciclica revenire a aceloraşi, n-ar fi, aşa cum este, un motiv dominant al străvechii mitologii indiene şi asiro-babiloneene, ci rodul inspiraţiei bruşte a lui Nietzsche. Decît o paternitate incertă, contrazisă chiar de notaţiile sale ulterioare, unde destăinuie că avea cunoştinţă din studiile sale orien- talistice de acele idei, mai firesc este să i se recunoască reala capacitate de a le adapta la tonusul filosofiei sale, de a regîndi teme orientale în retorta ideatică a unei cugetări indignate de declinul civilizaţiei europene. (Cum făcuse, dealtfel, şi maestrul său Schopenhauer, cînd a transpus epilogul Nir- vanei budiste în prelungirea pesimismului său). In episodul de la Sils-Maria, Nietzsche, covîrşit de splendoarea naturii care exercită o presiune teribilă asupra lui, nu inventează ci îşi reaminteşte numele profetului

172 F. Nietzsche, *Oeuvres posthumes, ed. cit.,* p. 91.
173 *Ibidem, p.* 92,

persan, şi-1 asumă ca pe alt eu al său, se identifică cu el şi, iluminat de un foc creator, vrea să-i insufle „o viaţă nouă" în cultura occidentală. O şi spune, dealtminteri, într-o schiţă rămasă printre însemnările sale, de unde reiese că figura acestuia îi era familiară : „Indicaţii pentru o viaţă nouă. Zarathustra, născut la marginea lacului Urmi, îşi părăseşte patria la treizeci de ani, se retrage în regiunea Aria şi, în timpul celor zece ani de solitudine în munţi, creează *Zend-Avesta*[u] *u.* Dar, deşi scrisul său pune o ipotecă asupra mitologiei iraniene, el nu păstrează decît o asemănare de nume şi vagi, foarte vagi analogii între cele două personaje : ajnîndouă se refugiază din lume în muţenia peşterii montane, preferă devotamentul vieţuitoarelor pădurii celui al oamenilor, se închină soarelui. Dincolo de acest subţire numitor comun, Zarathustra creat de Nietzsche se deosebeşte esenţial de omologul său antic, în- trucît, în vreme ce acela propovăduia opoziţia dintre bine şi rău, personificate de spiritul luminos Ahura- Mazda (forma greacă Ormuzd) şi de spiritul întunecos Angra-Mainyu (Ahriman), acesta propovă- duieşte trecerea dincolo de bine şi de rău, cere imperios sfărâmarea tablelor morale, „căci binele şi răul nu sînt nici ele decît umbre fugare, umede mîhniri şi nori pribegi" [174] [175]. Nietzsche singur se minunează cum de s-a ivit, „pe buzele celui dinţii imoralist", numele lui Zarathustra (forma greacă Zoroastru) : „căci, ceea ce face singularitatea formidabilă a acestui persan în istorie este tocmai contrariul imoralismului", recunoaşte el în *Ecce Homo* [1G]. însă el îi recheamă imaginea doar ca pretext pentru o antiteză, ca prim-impyls la jocul liber al negaţiei. De aceea speră ca „noul Zarathustra", căruia îi fixează cu îndărătnicie obîrşia într-o geografie afectivă autonomă („Acest Engadine este locul de naştere al

174 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 6, p. 243.
175 *Ibidem,* Bând 8, p. 424.

lui «Zarathustra» al meu [176]) să-1 disculpe pe cel vechi pentru „vina" sa capitală — morala — repudiată cu belşug de ostilităţi ca „manifestare în contra naturii" sau „Circe a filosofilor". De fapt, în contrast cu profetul persan, Nietzsche construieşte un anti-Zarathustra, spirit luciferic al unei cărţi pe care, dacă autorul şi-o închipuie ca Evanghelie, atunci desigur şi-o închipuie numai şi numai ca Evanghelie a amoralismului.

...Zarathustra coborî din munţi fără a întîlni vreo făptură omenească, doar către poale, în pădure, îi ieşi în cale un pustnic bătrîn, tare uimit că cel plecat dintre oameni vrea să revină la ei. Mult se mai înciudează Zarathustra de tirada obosită a nevolnicului credincios în Dumnezeu, divinitate bolnavă, pe ducă, mai apoi părăsită de toţi, de ultimul schivnic ca şi de ultimul papă : pleacă scîrbit din preajma lui, rostind emfatic acel verdict cuprins, ca şi altele, în potirul de înţelepciune pe care vrea să-1 reverse asupra oamenilor, verdict ca un clopot de îngropăciune, repetat iar şi iar : „E cu putinţă oare ! Acest bătrîn sihastru încă n-a auzit vorbindu-se în pădurea lui că *Dumnezeu a murit!* [177]. Ajunge în oraşul vecin, unde locuitorii se adunaseră în piaţa publică, căci se vestise spectacolul unui dansator pe frîn- ghie. Prilej tocmai nimerit pentru Zarathustra, tot voia el să-i mustre pentru decăderea lor. „Ce este maimuţa faţă de om ? O bătaie de joc şi o dureroasă ruşine. Tot aşa va fi omul pentru supraom : o bătaie de joc sau o dureroasă ruşine" [178] [179]. Indiferenţa lor îl ultragiază ; în zadar le spune că omul nu-i decît o „punte" între animal şi supraom, că supraomul e ţelul pămîntului. în zadar îi ameninţă, în zadar îi umileşte şi îi întărită. „Voi aţi străbătut drumul de la vierme pînă la om dar a rămas încă mult vierme

176 F. Nietzsche, *Lettres choisies, ed. cit.,* p. 210.
177 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 6, p. 12.
178 *Ibidem,* p. 13.
179 *Ibidem.*

în voi. Odată aţi fost maimuţe, dar acum omul e mai maimuţă decît orişice maimuţă" [M]. în zadar. El îi avertizează solemn de pieirea „ultimului om", bastardul degenerat al omenirii şi de ivirea în viitor a supraomului, iar ei, în loc să simtă măreţia de a se jertfi pentru înălţarea speciei, rîd în hohote de cimiliturile lui posace şi aşteaptă nerăbdători exhibiţia jucătorului pe sfoară. Distracţia lor are un deznodămînt macabru : dansatorul se prăbuşeşte îmbrîncit de o paiaţă şi îşi dă duhul. Piaţa se goleşte de mulţime, Zarathustra cugetă în noaptea grea aşternută peste oraş la supraom, „fulger din întunecatul nor numit om“ şi pleacă să îngroape leşul în pădure. Acolo i se înfiripă hotărîrea de a-şi forma discipoli adevăraţi, de a iniţia nu o „turmă" abrutizată şi nerecunoscătoare, ci semeni pe care să-i poată numi fraţi întru credinţa în supraom. Din înaltul cerului răsar vulturul cu şarpele încolăcit în jurul gîtului său, porniţi să-şi caute stăpînul. Apariţia lor la acel moment al deciziei previne parcă, simbolic, că mai durabilă este prietenia creaturilor necuvîntătoare. Aici se încheie „Prologul" lui Zarathustra, dar destinul său lumesc continuă...

în pLanul ficţiunii, Zarathustra este întîmpinat cu apatie şi adversitate de auditoriu ; în planul realului, Nietzsche îi repetă ursita, fiindcă cele patru părţi ale poemului său, editate separat, se izbesc de neîncrederea şi tăcerea ostilă a publicului burghez. Cea de a patra parte e nevoit s-o editeze singur. „Fireşte, n-am găsit un editor pentru al patrulea *Zarathustra",* notează el ou tristă ironie [180]. Deşi solitarul de la Sils-NIaria reflectă cu fidelitate în scrisul său atmosfera de degenerescentă a lumii burgheze, simptomele decadente ale unei clase povîrnite spre declin, totuşi recunoaşterea lui ca

180 *La vie de Frederic Nietzsche d'apres sa correspondance,* textes choisis et traduits par Georges Walz, Paris, 1932, p. 425.

exponent întîrzie, fiindcă la început şochează şi sperie violenţa fantastică a dezlănţuirii lui. De-abia mai tîrziu criticul danez Georg Brandes, cu care a fost în corespondenţă, va pune prin articolul „Radicalismul aristocratic" (1888) piatra de temelie la gloria lui Nietzsche. Tîrziu, cînd roata sorţii filosofului se rostogolea implacabil înspre boala fatală. Pînă atunci, ce putea să apară mai straniu mentalităţii burgheze duplicitare şi îmbibate de convenţionalism, decît un poem cu un titlu exotic, cu un subtitlu ambiguu („o carte pentru toţi şi pentru nimeni"), în care autorul anunţa triumfal că „Dumnezeu a murit" ? Anticiparea acestei veşti o făcuse încă în *Ştiinţa veselă* (unde, cu frenetică îmbătare, rostea : „Dumnezeu a murit! Dumnezeu a murit pe vecie ! Şi noi sîntem cei care l-am ucis ! “ [181]) iar aluziv chiar mai înainte, în *Aurora.* Dar încă nu apărea clar că această formulă întemeiază nihilismul său şi declanşează startul spre supraom. Nici acum nu apare prea clar, căci forma parabolică, alegoriile lui zoologice, esoteris- mul fabulelor, rătăcitoarele prezenţe şi absenţe ale lui Zarathustra, îngreuiază înţelesul poemului. Mulţi biografi s-au mirat că după Aşa *grăit-a Zarathustra,* Nietzsche, atît de mîndru de vocaţia sa poetică, abandoneazci poezia (cu excepţia sclipitorilor *Ditirambi către Dionysos).* Nu-i de mirare, pentru că ceea ce Zarathustra cîntă în versuri, Nietzsche trebuie ulterior să explice în proză. Liricul cedează loc teoreticului. De aceea, ca să lămurească mai bine de ce „Dumnezeu a murit", de ce e necesar abandonul transcendenţei divine şi al moralei inspirate de ea, Nietzsche scrie *Amurgul idolilor* şi *Anticrist* (1888), două cărţi—comentar, cărţi de decriptare a cifrurilor poemului, care aprind fitilul la dinamita strecurată deja de Zarathustra sub

181 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 5, p. 163-164.

crusta filistinismului burghez. Cînd Zarathustra proclamă moartea lui Dumnezeu, vrea să dărime acea tenace iluzie ce i-a împiedicat pe oameni să rămînă credincioşi pămîntului, amăgindu-i cu făgăduinţe false despre himerica lume de dincolo de pămînt. El apostrofează casta preoţilor, „otrăvitorii vieţii, muribunzi şi otrăviţi ei înşişi" ; aceştia „cugetă să trăiască aidoma leşurilor". Ei au prins, torturînd, sufletul omenesc în menghina resemnării şi supunerii, l-au deprins cu umilinţa, l-au obligat să îngenuncheze pios la Canossa neîndurătoare a morţii. Dialogul dintre Zarathustra, afirmatorul vieţii, şi anahoretul din pădure, negatorul ei, sugerează contrastul dintre cele două atitudini ireconciliabile. Dar aici nu se dezvăluie oare Nietzsche ca un iluminist ateu, din spiţa lui Holbach şi Feuerbach ? Nu. Cu toate că în denunţarea religiei a vrut să meargă mai departe decît Voltaire[182], Nietzsche a ales alt drum decît acesta. Critica făcută de el creştinismului este o critică de la dreapta ; din ea încearcă să extragă concluzii proaristocratice, menite să legitimeze elita, superioritatea supraomului asupra „turmei". Cu spirit de frondă întîmpină el teza iluminiştilor francezi — toţi oamenii sînt egali de la natură. O întoarce în contrariul ei şi interpretează printr-o optică elitistă, deformantă, istoria umanităţii. La origine, în vechime, s-ar fi aflat o aristocraţie cutezătoare şi sălbatică, pentru care curajul şi forţa, violenţa şi cruzimea erau izvoarele unei „mari sănătăţi" (atît de admirate de el, marele bolnav). Aristocraţia ancestrală era pre-morală sau mai degrabă anti-morală, fiindcă ea dicta „binele" după capriciul voinţei, după arbitrariul propriei puteri. Ridicarea păturilor de jos (a „turmei") pune

182 In scrisoarea din 26 august 1883 către Peter Gast, el mărturisea : „Sînt unul dintre cei mai teribili adversari ai creştinismului şi am găsit o metodă de atac de care nici măcar Voltaire n-avea habar" (F. Nietzsche, *Lettres choisies, ed.* cit., p. 208).

capăt „fabricaţiei" aristocratice a binelui, inversează raportul, convertind în „bine" tot ceea ce slujeşte conservării vulgului : mila, solidaritatea, compasiunea faţă de suferinţă, legalitatea. în locul dreptului forţei, apare forţa dreptului. Creştinismul este îmbrăţişat de sclavi, de la început el a reprezentat religia „turmei" şi „revolta sclavilor" în istorie; timp de aproape două mii de ani el a încovoiat şi a ofilit, cu cazuistica moralei sale, vitalitatea incendiară a „celor tari". Aşadar Nietzsche combate creştinismul *(„Osîndesc* creştinismul, ridic împotriva bisericii
creştine cea mai cumplită dintre învinuiri, pe care niciodată n-a rostit-o vreun învinuitor", explodează el vaticinar [2/‘]) nu pentru că a servit intereselor claselor stăpînitoare ci pentru că prin această „religie bolnavă", „sclavii" i-au subjugat pe „stăpîni" ! Erezia lui Zarathustra, strigată tunător de cum intră în lume, are deci o motivaţie pe cît de paradoxală, pe atît de machiavelică : să-i protejeze pe cei puternici de cei slabi. Să le ceară celor socotiţi slabi, cu aerul că le face o onoare, să se sacrifice cu bucurie pentru zămislirea şi apărarea supraomului. „Ceea ce e mare la om, e că el este o punte şi nu un ţel; ceea ce se poate iubi la om e că el este o *trecere* şi un *apus.* Iubesc pe cei care nu ştiu să trăiască altfel, decît ca să dispară, căci ei trec dincolo. [...] Iubesc pe acela care trăieşte ca să cunoască şi vrea să cunoască, pentru ca într-o zi să trăiască supra-

omul. Aşa îşi doreşte el propriul său apus" [183] [184]. înşti- inţînd „plebea" de moartea lui Dumnezeu, el o previne amenințător că i-a pierit reazemul, că slăbiciunile şi nimicnicia ei au rămas fără cîrja comodă de altădată. Viitorul o reneagă, dar prezentul îi mai face doar un singur hatîr : numărul ei imens, netrebnic, va să germineze un mănunchi de vlăstare alese. O stranie judecată enunţă el asupra corelaţiei trup-suflet : dacă religia creştină (şi mai înainte Plafon) susţinea că trupul cu pasiunile sale este duşmanul sufletului, Zarathustra susţine, dimpotrivă, că sufletul pervertit de tabuuri perfide este duşmanul trupului. Ce altceva decît o secretă pendulare între spăşenia rugăciunii şi tentaţia luxurii este sufletul „ultimului am" ? în lături cu acest suflet schismatic, a sunat pentru el „ceasul marelui dispreţ", e vremea ca trupul să fie o matriţă sănătoasă pentru... pentru haosul ce va naşte o stea ! Curioasă reabilitare a trupului, cu atît mai curioasă cu cît Zarathustra o face într-o piaţă publică, unde privitorii au venit să se desfete ; dar josnicul lor „divertisment" (urma lecturilor din Pascal e vizibilă) nu măgulește decît acel suflet refulat, scăpat o clipă din ţarcul ritualului religios, înjosindu-i de fapt trupul. Fiindcă trupul cu pasiunile sale înseamnă altceva decît pofta unui amuzament gregar, înseamnă apoteoza vieţii, înseamnă voinţa unui ţel şi energia unei speranţe ; Zarathustra cere omului nu să se lepede de pasiuni, ci să facă din ele o genune fără sfîrşit care, sărutată

183 Friedrich Nietzsche, *Werlce, ed. cit.,* Dând 8, p. 302. Şirul învinuirilor sale împotriva creştinismului urmează o reacţie în lanţ. Iată încă un exemplu : „Vreau să înscriu pe toate zidurile această învinuire eternă împotriva creş-tinismului, peste tot unde sînt ziduri, — am nişte litere care îi fac şi pe orbi să vadă... Numesc creştinismul unica mare pacoste, unica mare stricăciune lăuntrică, unicul mare instinct al urii care nu găseşte mijloc destul de veninos, destul de subteran, destul de josnic — îl numesc unica si imortala dezonoare a omenirii..." *(Ibidem,* p. 303).

184 *Ibidem,* Bând 6, p. 16.

de fulger, să plămădească „astrul" — supraomul. în opoziţie cu Deus *sive natura* al lui Spinoza, Nietzsche notează în acelaşi plan din 26 august 1881 : *„Chaos sive natura"*[126]. Piere Dumnezeu, rămîne haosul. Dar nu o constatare negativă stă în intenţia lui Nietzsche. Dimpotrivă. El vrea să releve funcţia „constructivă" a haosului. Divinitatea e limită, haosul e nemărginire. Ea e legitimarea micimii „ultimului om", el e originea magnitudinii celor aleşi. Dezrobită de etalonul avorton al divinităţii, dezantropomorfizată de proiecţiile maladive ale acelui „omenesc, prea omenesc", natura revine la chipul ei primordial, la haos, unde scînteiază curcubeul a ceea ce-i supraomenesc. Haosul e marea regenerare a firii, e vatra creaţiei. După Nietzsche divinitatea este haotică, în timp ce haosul este divin. Purtătorii haosului sînt trupul şi pămîn- tul, adversarii lui sînt sufletul (bolnav de credinţă) şi cerul (rămas fără dumnezeu). Pentru că a ceru cu atîta fervoare oamenilor să asculte chemaree trupului şi a pămîntului, pentru că a pus atîta atone- [185] gaţie în afirmarea vieţii, pentru că a năzuit să facă, din haos, aurora, unii comentatori occidentali văd în Nietzsche un înfocat meliorist (a fost el oare aşa, sau numai aşa ?) obsedat doar de gîndul de a presăra flori peste rănile existenţei. „Gîndire a haosului, gîndire a abisului, deci. Dar şi gîndire «artistă», prietenă cu frumuseţea mincinoasă care disimulează haosul şi acoperă cu flori abisul'[127]Alţii au văzut în Nietzsche un titan de factură goetheană, iar în Zarathustra e replică la *Faust.* „Nietzsche nu-i altceva decît un Goethe nervos şi surescitat" [186] [187]. „Zarathustra apărea ca o transformare a problemei lui *Faust* şi ca o înnoire şi

---

185F. Nietzsche, *Oeuvres posthumes, ed. cit.,* p. 92.

186 Jean Granier, *„La pensee nietzscheenne du chaos",* în *Revue de Metaphisique et de Morale,* nr. 2, 1971, p. 136.

187 Emile Faguet, *En lisant Nietzsche,* Paris, 1903, p. 33.

parodiere a acestei opere în limba unei alte epoci"[188]. De bună seamă că unele îl apropie pe Nietzsche de Goethe şi pe Zarathustra de Faust; bunăoară, la setea de veşnicie afirmată de Nietzsche prin glasul lui Zarathustra — *„Căci te iubesc, o, eternitate !"*[189] — ar subscrie şi Goethe prin Faust. De asemenea, un anume scepticism luminat, dedus din relativitatea cunoştinţelor omeneşti, iarăşi îl apropie pe Zarathustra de Faust. Dar multe îi despart. La Goethe precumpănesc valorile cunoaşterii.. Pentru Faust, încărunţitul învăţat, tinereţea este un mijloc, nu un scop în sine. Scopul lui este atotcunoaşterea, o cunoaştere descătuşată de frontierele spaţiului şi timpului, iar peregrinarea unui Faust întinerit prin istoria lumii este menită acestui ţel sublim. La Nietzsche precumpănesc valorile vitalului. Pentru Zarathustra înnoirea biologică a speciei e un scop (cea spirituală apare ca un ornamental „joc secund") iar umanitatea existentă, un mijloc, o „trecere", o „punte" către acest ţel. Adaptîndu-1 în felul său pe Darwin, el concepe „ultimul om" ca strămoşul-maimuţă al fiinţei superioare a viitorului, o fiinţă aureolată de superlativele vitalităţii, prin ele victorioasă în lupta pentru supravieţuire. „Fiţi duri", preceptul lui Zarathustra, este aplicabil întregii faune carnasiere, omul făcînd excepţie doar prin aceea că îl aplică deliberat. Faust îşi doreşte fericirea, dar toată grădina de delicii etalată de Mefisto este prea săracă pentru a-i împlini visul; doar atunci cînd, prin dîrzenia faptei, smulge furiei valurilor un ţărm pentru a-1 face roditor şi util semenilor, doar atunci descoperă fericirea. Zarathustra substituie voinţa de fericire cu „voinţa de putere", iar în grădina de malefice delicii pregătită pentru supraom, porunca „nu-ţi cruţa aproapele" dă tonul unei mefistofelice

188 Fritz Martini, *Istoria literaturii germane,* Bucureşti, Editura Univers, 1972, p. 417.

189 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 6, p. 334 şi urm.

beatitudini. Iubirea pacifică sufletul lui Faust; aversiunea dezagregă sufletul lui Zarathustra. Faust este deci o fiinţă a sentimentului, Zarathustra — a resentimentului. Cei doi nu pot fi imaginaţi decît pe reliefuri antinomice : Faust se înalţă, izbăvit, spre tării, Zarathustra rămîne damnat, într-o posomorită contemplare, pe marginea prăpastiei.

...Zarathustra începe să depene povestea celor trei metamorfoze ale spiritului : cum este spiritul mai întîi cămilă, cum se schimbă mai apoi cămila în leu, iar în cele din urmă leul în copil. Sînt multe poveri pe lume, dureroase şi grele, şi pe toate spiritul rezistent şi răbdător le ia în seama sa. El îngenunche aidoma cămilei, animalul deşertului nesfîrşit, ca să fie cît mai bine încărcat, şi în umilinţa lui animalică rîvneşte la încă alte servituţi şi greutăţi. Dintr-o supuşenie absurdă, vecină cu autonegarea, împovăratul patruped e vesel cînd i se încovoaie tăria, cînd aproape că se prăbuşeşte sub apăsătoarea-i sarcină. Aşa e şi spiritul pe această joasă treaptă. Zarathustra îl căinează în limbajul său sibilinic : caută jugul, ca să se prindă de bunăvoie în el; lasă prostia să-1 lumineze, ba chiar o şi venerează ; este bolnav, (Jar trimite acasă pe vindecători ; se bălăceşte într-o apă murdară, laolaltă cu broaştele, îi iubeşte pe cei ce-1 urăsc, întinde o mînă frăţească dihăniilor ce vor să-1 înspăimînte. Nu-i lovitură a sorţii şi cinism al întîmplării pe care să nu le primească cu satisfăcută smerenie. în pustia misterioasă unde cămila îşi binecuvîntează povara, se întîmplă însă o transformare : aici spiritul se preschimbă în leu, vrea să-şi cucerească libertatea şi să fie propriul său suveran. Răgetul său încrin- cenează depărtările, spre care aleargă ca să descopere şi să învingă pe „cel din urmă stăpîn", duşmanul libertăţii lui, „marele balaur". „Cine este marele balaur, pe care spiritul nu mai

trebuie să-1 numească stăpîn şi Dumnezeu ? «Tu trebuie» se numeşte marele balaur. Dar spiritul leului spune «eu vreau»" [190]. „Tu trebuie" a asuprit şi anihilat duhul cămilei, i-a redus gestica la o reverenţă infinită iar destinul la un respectuos şi monoton „Da". Leul se răzvrăteşte, arma lui este un sacru „Nu" cu care vrea să doboare monstrul înfricoşător. „«Tu trebuie» îi stă în cale, scînteind de aurul carapacei sale cu mii de solzi, şi pe fiecare solz străluceşte cu litere aurite «tu trebuie»"[191]. Toate normele şi valorile, decalogul poruncilor, imperativele milenare ale civilizaţiei sclipesc veninos pe solzii săi, cu scînteieri ucigaşe faţă de orice împotrivire. Dar leul şi-a căutat vrăjmaşul ca să-1 dea pierzării, ca să sfîşie prada dorită şi să despice cărările viitorului cu atotputernicia acelui semeţ „Eu vreau". Etapa leului înseamnă vitejie şi eliberare, nu însă şi creaţie. „Să creeze noi valori — iată ce nici leul nu poate încă : dar să se elibereze pentru o nouă creaţie — aceasta stă în puterea leului"[192]. Drumul creatorului este netezit, dar nu leul va merge pe el. Cine atunci ? în pustiul unde triumfă leul, mîndru de răpunerea balaurului, se produce o nouă metamorfoză : leul se preschimbă în copil, acea generoasă promisiune, acel jurămînt de creaţie făcut de spirit viitorului. De copil se leagă toate nădejdile lui Zarathustra. „Copilul e nevinovăţie şi uitare, o primenire, un joc, o roată ce se învîrte în jurul său, o primă mişcare, o sfîntă afirmare" [3Z|]. Aşa grăit-a Zarathustra...

Prezentă chiar în deschiderea părţii întîia, după prolog, parabola celor trei metamorfoze constituie centrul de greutate şi simbolistica principală a poemului. Ea polarizează tot restul, ţesătura celorlalte trei părţi, de altfel atît de franjurată, venind să

190.31 *Ibidem,* p. 34.
191 *Ibidem.*
192 *Ibidem, p.* 35.

amănunţească, să explice sau să lumineze (atît cît poate lumina criptica versetelor nietzscheene) sensul ei. în strania parabolă Nietzsche a concentrat atît propria sa aventură spirituală, marcată de trei avataruri succesive — aceptare, revoltă, creaţie — cît şi aventura spirituală a umanităţii, şi ea fidelă acestui triptic al metamorfozelor. Mereu Nietzsche s-a confesat, cu o tragică vanitate, că pe el îl persecută fatalitatea de a sintetiza, prin destinul său, destinul lumii. Deşi convins de predestinarea sa mesianică, el a depus la început o strădanie neobişnuită pentru a rămîne doar un om obişnuit : profesorul de filologie clasică de la Universitatea din Basel, bolnavul pribeag prin staţiunile Italiei şi Elveţiei, admiratorul lui Schopenhauer şi Wagner, omul dornic de prieteni şi iubire, sînt ipostazele proteice ale acelui „Tu trebuie" din prima fază a spiritului ; din exerciţiile sale de supunere şi conformare la ritualul unei existenţe cenuşii, incolore, nu recoltează decît deziluzia. Dar „Da"-ul rostit mecanic în bîlciul de deşertăciuni al omeneştilor, prea omeneştilor porniri este preţul necesar al descoperirii de sine ; ca să blasfemieze cămila, trebuia să fi parcurs, pînă la capăt, gama umilinţelor ei. Despre

34 *Ibidem.*

gînditorul răstignit în valea plîngerii, care nu cere divinităţii să îndepărteze de la el paharul durerii, Camus notează : „Nietzsche, trăind cea mai monotonă viaţă exterioară cu putinţă, dovedeşte că prin ea însăşi, gîndirea, săvîrşită în singurătate, este o cumplită aventură" [193]. Şi toată prosternarea lui iniţială la balaurul cu mii de solzi care protejează valorile prestabilite ale civilizaţiei nu reprezintă decît uvertura unei fenomenologii a nihilismului desfăşurate urcător în opera sa. Poposirea lui Zarathustra în oraşul numit sarcastic „Vaca multicoloră", predi-

193Albert Camus, *Caiete,* Bucureşti, Editura Univers, 1971, p. 249.

cile rostite acolo, ţintesc să demaşte mizeria şi putreziciunile ascunse în desagii cămilei. Iată, colo un aşa-zis înţelept slăveşte somnul, bun ca răsplată a unei zile de veghe — şi în stupiditatea lor, inşii care îl ascultă abia aşteaptă înserarea ca să-i urmeze sfatul. Cum mai rîde Zarathustra de acei adormitori ai conştiinţei care transformă somnul în ţintă a vieţii, făcînd din zi o prefaţă letargică a nopţii ; încă de aici se ghiceşte refuzul lui Nietzsche de a adera la ideea lui Schopenhauer că viaţa e un vis, o nălucă a morţii. Ideea nu-1 ademeneşte, emană ostilitate faţă de viaţă, este deci împotriva convingerii lui vitaliste şi de altfel dă apă la moara neputinţei şi abuliei insului slab, comun. Acesta, ca şi alte motive, îl vor determina mai tîrziu, cînd va adopta criticismul leului, să-şi renege „educatorul". Iată dincolo un tînăr îndurerat amarnic că privirea lui, ameţită de platitudinile cotidiene, nu mai poate câta spre stele ; Zarathustra îi dă sfatul să se dezlege de convenţiile fals-pudice ale moralei, să se afunde pînă hăt-departe în abisul patimilor sale, deoarece spune el, omul, ca şi copacul, ca să se înalţe în limpezime, trebuie să aibă rădăcinile înfipte cît mai adînc în jos, în întuneric, în subteran, în rău. Dealtfel el reabilitează şi pasiunile ; moraliştii pudî- bonzi le-au socotit slăbiciuni, el le socoate forţe stenice. Reabilitează şi instinctele — ele nu nimicesc omul, ci îl fortifică, reprezintă izvorul pururi dătător de apă vie al sufletului. Numai în raţiune nu are încredere — antiintelectualismul specific filosofiei sale jubilează aici — ca şi aiurea. E o facultate anemiată, fraternă cu tabuurile şi cu etica supuşeniei, unealtă docilă a „marelui balaur". Ea a conspirat, împreună cu religia „sclavilor", la „domesticirea" şi „dresarea" pulsiunilor vitale din om, transfor- mîndu-1 din suzeran în vasal, din Prometeu în pigmeu. Ea îmbîcseşte traiul „plebei" cu false valori, tocite la gresia demagogiei şi mulţumirii de sine, o face să se agaţe cu disperare de acel „Da" lăbărţat

(batjocorit de Zarathustra ca onomatopee a măgarului). în prelungirea filipicii contra omului de serie, aplatizat de tăvălugul nivelator al unei civilizaţii veştejite, Zarathustra aşează o figură curioasă, terifiantă — cea a „palidului ucigaş". Apariţie episodică, derutantă, acesta pune în conflict legea cu fără-de-legea ; simpatia lui Zarathustra e de partea lui. Acesta personifică, după Nietzsche, virtutea în sensul Renaşterii, virtutea necontaminată de virusul moral. Un comentator apusean susţine că prin „palidul ucigaş", filosoful reeditează tema criminalului din romanele lui Dostoievski, scriitor pe care Nietzsche îl omagiază în repetate rînduri. „Ca şi Dostoievski, Nietzsche constată că într-o societate decadentă există mai multă forţă *(virtii) originară* la criminal decît la judecătorii care îl condamnă în numele moralei lor, mască ipocrită a propriei lor laşităţi şi una din condiţiile capitale ale crimei lui" [3(i]. Dar cele două teme nu sînt nicidecum identice ; după Dostoievski, făptaşul, chiar dacă sfidează o moralitate perfidă şi decăzută, înjoseşte totuşi omenescul. Or, după Nietzsche, făptaşul ar înălţa omenescul pe o treaptă superioară ! „Palidul uci-

36 Georges Morel, *Nietzsche,* trei volume, 1970—1971, Paris, Aubier-Montaigne, volumul I, *Genese d'une oeuvre,* 1970, p. 191. gaş", aşa cum apare el într-un segment al poemului, cu chipul sepulcral împietrit în faţa judecătorilor, n-a săvîrşit crima ca să le sfideze codul făţarnic, ci ca să-şi probeze sieşi propria tărie. Zarathustra îl justifică astfel atunci cînd îi istoriseşte fapta : acesta a ucis gratuit, pentru că „sufletul său voia sînge* (!), pentru că „îi era sete de fericirea cuţitului* (!), deci din instinct, cu inconştienţa barbară şi crudă a autocratului primitiv, pentru care „bine* înseamnă „binele* violenţei împlinit prin violenţă. După aceasta, „palidul ucigaş* stă muncit de dispreţ. Nu, nu pentru că ar fi bîntuit de remuşcări, ci pentru că a mai săvîrşit o faptă

ce întunecă „puritatea* şi „noblețea* primă — a furat după ce ucisese. A ucis din instinct dar, zice Zarathustra, a furat as- cultînd de „judecată*, căci „nu voia să se ruşineze de nebunia lui* (!). Adică a pus în fapta sa ceva din pragmatismul moralei curente, a cernut binele prin prisma unei judecăţi profitoare, interesate. L-a alterat deci, şi acum se dispreţuieşte pe sine, fiindcă nu e mai presus de judecătorii săi, ci la fel ca el, toţi robi ai aceleiaşi rapacităţi. Zarathustra justifică aici, tulbure, agresiunea în sine, săvîrşită pentru „a fi* şi nu pentru „a avea*. Acest rău de dragul răului ar restitui fiinţei acea „independenţă* aristocratică pe care morala „celor slabi* i-a înăbuşit-o de multe secole. „Palidul ucigaş*, în spontaneitatea răbufnirii lui, ar fi omul fără mască, omul „nedomesticit* de cultură ! în acelaşi context, continu- înd procesul intentat umanizării omului prin cultură (încă înainte, în *Călătorul şi umbra sa,* Nietzsche considera omul o fiinţă persecutată de umbra sa, cultura), Zarathustra mai spune : „Ce e omul acesta ? Un ghem de şerpi sălbatici înlănţuiţi, ce arareori se suferă unii pe alţii în linişte, — atunci ei se duc, fiecare pe drumul său, să-şi caute prada în lume*[194]. Dar acelaşi Zarathustra care erijează crima în virtute şi asemuie omul cu o reptilă hidoasă, rosteşte, îmbunait, în alt loc, o frază înseninată ca aceasta : „Omul este cel care a pus valori în lucruri pentru ca să se conserve — el este cel care a creat sensul lucrurilor, un sens omenesc ! De aceea el se numeşte -«om», adică : cel ce ştie a preţui" [3S]. Cuvinte frumoase, tulburătoare, devorate însă de ciudata floră carnivoră crescută chiar din seminţele împrăştiate de mohorâtul profet pe oriunde îl poartă paşii — în oraşul cu nume grotesc sau în insulele cu nume paradisiac („Insulele Preaferi- cite") unde adastă mai mult timp, să-şi caute

194 Friedrich Nietzsche, *Werke. ed. cit.,* Bând 6, p. 54.

ucenici. Observînd aceasta, sînt critici care remarcă în „spiritul de răzbunare" [195] [196] cea mai ascuţită şi tăioasă muchie a profilului lui Zarathustra.

Tehnica disciplinată şi cuminte a lui „Da" ascunde, după Nietzsche, vălmăşagul mocnit al unui „Nu" al resentimentului. Ceea ce Adler va numi „complex de inferioritate", Nietzsche anticipează, numind „conştiinţă rea". Ea a apărut atunci cînd sclavii i-au îngenuncheat pe stăpîni ; după ce complotul mediocrităţii a reuşit, victoria s-a răsucit, răzbunător, împotriva „plebei" învingătoare. Un val de repulsie, de simţăminte de vină, chiar o teroare a culpei se infiltrează în cugetul ei, urmărind-o cu aceeaşi înverşunare cu care eriniile l-au urmărit pe Oreste. „Conştiinţa rea", cea mai dureroasei maladie a umanităţii, are ca simptom specific pe acela descris de Nietzsche în *Genealogia moralei* — omul bolnav de om, obosit şi îmbolnăvit de el însuşi ! „Da“-ul este numai aparenţa, coşmarul unui „Nu" vinovat este esenţa ; dar „turma" are ca înzestrare specifică, tenacitatea unei uriaşe disimulări, cu ea a zidit o civilizaţie care să-i ofere con- traforţii dominaţiei ei infinite şi s-o apere de stafia trecutului. Declarînd război acestei duplicităţi permanentizate ce a îmbîcsit ou toxinele ei istoria, Zarathustra începe să Idoboare, rînd pe rînd idolii, chipurile cioplite în argila minciunii la care se închină uzurpatorii. Cu Dumnezeu s-a răfuit, dar mereu îl ispiteşte dorinţa de a-i mai da o lovitură, fie chiar cu arma ridicolului. Bunăoară, cînd îl consideră *„tatăl răului"* [197] [198] sau cînd afirmă că Diavolul nu este opusul lui Dumnezeu, ci o altă faţă

195 *Ibidem,* p. 86.

196 *Nietzsche-Studien. Internaţionales Jahrbuch fiir die Nietzsche-Forschung,* Walter de Gruyter, Berlin, New York, Bând I, 1972, studiul lui J. Stambaugh, „Thought on Pity and Revenge", p. 33.

197 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 7, p. 286.

198 *Ibidem,* Bând 8, p. 409.

a lui : „Diavolul nu este decît răgazul duminical al lui Dumnezeu", scrie Zarathustra-Nietzsche în *Ecce Homo*[il]*,* ori, într-o notă inedită, alcătuieşte ironic trinitatea „Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul şi Dumnezeu-Diavolul" [199]. Comică, mergînd spre o bufonadă dramatică, este şi o secvenţă din partea a patra a poemului *Aşa grăit-a Zarathustra:* adunătura pestriţă strînsă întîmplător în peşteră (fostul papă, ultimii doi regi, vrăjitorul fioros, cerşetorul, omul cel mai urît etc.), auzind că vechiul Dumnezeu s-a stins, îşi caută altul şi într-un elan de diabolică penitenţă se închină în faţa măgarului, noul zeu adoptat! Şi faţă de ceilalţi „idoli", marile personalităţi ale culturii umane, începe Nietzsche o ofensivă a relativizării ; singur mărturiseşte că ar vrea să scrie o carte *rea,* mai rea decît a scris-o Machiaveli sau decît ar scri-o Mefistofel[200]. N-a scris numai una, ci mai multe *(Amurgul idolilor* excelează întru aceasta) în care o pleiadă de mari filosofi de la Socrate la Platon, de la Descartes la Spinoza, de la Kant la Rousseau, este acuzată de a sprijini conspiraţia vulgului împotriva elitei : fiecare a mai lustruit un „Tu trebuie" pe solzii balaurului ce stă în calea leului. Etica datoriei a lui Kant („jertfa în faţa zeului Moloch al abstracţiei" [201]) este la fel de vătămătoare ca şi etica creştină. Chiar mai rău : „imperativul categoric are gust de cruzime..."[202]; „«Imperativul categoric» cere un împărat î"[203]®, adică încă o întrupare a aceluiaşi temut balaur. Şi regii şi statul dau o singură poruncă — „Tu trebuie" — şi aşteaptă un singur răspuns — cel afirmativ. Mai ales statul, considerat de Zarathustra „născocire a iadului". Grăind în stilul lui Malthus, Zarathustra deplînge că sînt prea mulţi oameni pe

199 F. Nietzsche, *Oeuvres posthumes, ed. cit.,* p. 49.
200 *Ibidem,* p. 51.
201 Friedrich Nietzsche. Werke, *ed. cit.,* Bând 8, p. 216.
202 *Ibidem,* Bând 7, p. 350.
203 F. Nietzsche, *Oeuvres posthumc.t, ed. cit., p. 71.*

lume, că numărul lor imens, proteguit de rînduieli statale, înăbuşă viitorul speciei : „Mulţi, prea mulţi oameni se ivesc pe lume : statul a fost inventat pentru aceia care sînt de prisos ! “ [204]. Şi mai departe : „Statul există acolo unde lenta sinucidere o tuturor — se numeşte «viaţa»" [205]. Deci nici o autoritate, divină sau pămînteană, nici un imperativ şi nici o regulă, nimic normativ nu trebuie acceptat, căci toate vin de la o „conştiinţă rea", automăcinată, şi toate o apără tiranic. Cu acest „Nu" global şi inflexibil Zarathustra se amplasează într-un deşert al nihilismului. Dar, cu luciditatea sa ascuţită, el nu se lasă în voia unui optimism amăgitor în privinţa viitorului. El a dărîmat, dar încă nu ştie ce va crea şi dacă va crea. Opinia acelor critici apuseni ce văd în Nietzsche un optimist neclintit necesită nuanţare. Nietzsche însuşi, îi scrie lui Peter Gast despre o depresiune sumbră traversată de eroul său : „Dealtminteri trebuie să vă anunţ, nu fără durere, că acum, în cea de a treia parte, bietul Zarathustra cade de-a binelea într-o neagră stare, astfel încît Schopenhauer şi Leopardi, în comparaţie cu «pesimismul» său, nu fac decît figură de neofiţi şi debutanţi" [206]. Şi de multe ori închipuirile lui Zarathustra despre viitor sombrează în ceea ce Nietzsche, în *Ştiinţa veselă,* numeşte „pesimism dionisiac". „Numesc acest pesimism al viitorului — căci el vine ! eu îl văd venind ! — pesimism *dionisiac"* [207]. Iar în *Voinţa de putere* desemnează ca *pesimism al forţei* acea stare în care răul nu mai trebuie justificat, ci săvîrşit numai ca „rău pur", ca *„rău fără motiv".* Aşa încît relativizarea tuturor valorilor, detronarea idolilor, marea frescă a negaţiei zugrăvită de Nietzsche pe pînza istoriei culturii, adică nihilismul întors spre trecut, nu lasă loc, cum

204 Friedrich Nietzsche, *Werlce, ed. cit.,* Bând 6, p. 70.
205 *Ibidem, p.* 71.
206 F. Nietzsche, *Lettres choisies, ed. cit.,* p. 211.
207 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 5, p. 327.

circulă prejudecata curentă printre apologeţi, unui entuziasm hotărit, edenic, întors către viitor. Prefacerea viitoare a valorilor este o zare incertă, un fruct dorit dar din care pesimismul mai muşcă încă, în rîvna lor de a descifra în critica lui Nietzsche ipotetice virtuţi constructive, unii comentatori apuseni uită să se aplece asupra acelei valenţe preţioase conţinute de ea — puterea de a demistifica fetişurile civilizaţiei burgheze. Rechizitoriul făcut de Nietzsche lui David Strauss, acelaşi hegelian de stînga criticat şi de Marx şi Engels, exprimă neîmpăcarea lui cu filistinismul, obtuzimea şi atonia spirituală a unei clase retrograde, devenite refractare la nou. Raţiunile fanteziste pentru care respinge morala în genere, se brodează de fapt pe altele, reale, acelea pentru care respinge morala burgheză : falsa respectabilitate, arguţia în declamarea unor crezuri puritane niciodată aplicate, conduita histrionică şi superficială, moravurile fanfarone, deghizarea viciilor în virtuţi, în constelaţia moraliştilor francezi caută el puncte de sprijin ca să pună în lumina unei sinceităţi crude „comedia umană" a timpului său. Multe din fabulele lui Zarathustra care biciuiesc egoismul şi meschinăria au ca dezlegare finală maxime împrumutate de la La Rochefoucauld ; idiosincrazia lui Nietzsche faţă de caricaturala „societate bună" se datorează atît amarei experienţe personale cît şi amarelor învăţăminte ale acestuia. „Unor oameni nu trebuie să le dai mîna, ci numai laba : şi vreau ca laba ta să aibă şi ghiare"[208], spune Zarathustra, dar prin glasul său se răzbună acel Nietzsche trădat, de atîtea ori, de cei din lumea sa. Tarele unui climat corupt atentează la spiritul demiurgic — omul de excepţie dăruit cu harul creaţiei nu are de ales decît sau să piară, sau să se izoleze. Nietzsche alege izolarea, îşi ia prin „noii me

208 ***Ibidem,*** Bând 6, p. 93.

tangere" o superioară revanşă. Acel „radicalism aristocratic" (G. Brandes îl definea prin el) este în bună măsură o conduită impusă de societatea care-1 anatemizează şi căreia îi întoarce, la rîndul său, anatema. Deşi pe Seneca l-a *zeflemişti,* poreclindu-1 „toreadorul virtuţii", multe din exigenţele unei atitudini stoice, sobre şi austere, învăţate chiar de la Seneca, se întîlnesc şi la filosoful german. Urmînd tradiţia stoică, el face distincţie între calităţile interne, ce stau în puterea propriei firi, şi pseudocalităţile externe, ce stau în puterea „pieţei publice" (alt nume pentru „societatea civilă" a ideologilor vremii). Primele, acelea care depind de sine însuşi, de resursele şi vocaţia lăuntrică, ele trebuie cultivate. Celelalte ? In parabola „Muştele din piaţa publică" Zarathustra, re- prezentînd alegoric prin muşte pe oratorii saltimbanci ai unor valori vetuste, revolute, descrie cu oroare cum colcăie în acel for insectele răspînditoa- re de miasme rîncede şi previne pe creator de primejdia ce-1 pîndeşte acolo. „Unde încetează singurătatea, începe piaţa publică ; şi unde începe piaţa publică, acolo începe şi gălăgia marilor comedianţi şi bîzîitul muştelor veninoase. [...] Tot ceea ce-i mare se află departe de piaţa publică şi de glorie : departe de piaţa publică şi de glorie rămîn întotdeauna inventatorii de noi valori. Fugi, prietene, fugi în singurătatea ta : te văd înţepat de muştele veninoase. Fugi colo sus unde suflă un vînt aspru, puternic !“ [209]. Creatorii (prin ei înţelege cînd artiş-tii, cînd filosofii, cînd făuritorii unei noi morale), absorbiţi de cizelarea aptitudinilor proprii, trebuie să-şi gîndească singurătatea nu ca pe o pedeapsă, ci ca pe un privilegiu. Ea le descoperă un simţă-mânt nou, pe care burghezul toropit în apatia şi icono-dulia lui (inclus şi el în gloată) nu-1 cunoaşte — starea de graţie a neliniştii şi încordării transfor-

209 *Ibidem,* Bând 6, p. 73 şl p. 74-75.

matoare. Cită vreme în spiritul lor dansează flăcările sacre ale neliniştii, şansa de a renaşte ca pasărea Phoenix rămîne a lor şi numai a lor. „Neliniştea sufletului, care constituie blestemul filosofilor, este poate tocmai starea de unde ţîşneşte, îmbogăţindu-se neîncetat, productivitatea lor. Dac-ar dobîndi acea desăvîrşită pace interioară pe care o doresc cu atîta ardoare, creaţia lor s-ar dezrădăcina, probabil, prin aceasta ; şi ei înşişi ar deveni inutili şi de prisos" [210] [211]. Reverberează în aceste gînduri ecoul concepţiei romantice despre geniu a lui Schopenhauer ; acesta compara geniul, ferecat în solitudinea şi tristeţea sa, cu un Mont Blanc cu vîrful învăluit în nori. Şi Nietzsche atribuie creatorului măreţia crestei ce se împreună cu cerul, marchează şi mai apăsat adâncimea prăpastiei (uriaşul „sentiment al distanţei") dintre el şi lume, dar adaugă acestei imagini o notă cu totul personală. Cu cît creatorul se înalţă mai presus de gloată, cu atât îşi întăreşte mai mult conştiinţa unei misiuni justiţiare, datoria sa de a răzbuna prăbuşirea „celor tari". „Aproape orice geniu cunoaşte, ca o fază a dezvoltării sale, «existenţa catilinară», sentimentul urii, răzbunării şi revoltei contra a tot ceea ce *este* deja, contra a tot ceea ce nu mai devine... Catilina — forma preexistentă a *oricărui* Cezar" [y]. Aici este punctul unde luciditatea se converteşte în fabulaţie. Este punctul unde critica lui Nietzsche pune între paranteze societatea timpului (deşi ea îi rămîne şi mai departe fundal şi ferment) şi se dilată anistoric asupra unei umanităţi fixate speculativ la studiul cămilei. Retras pe vîrfuri maiestuoase de munte („Acolo unde ura şi trăsnetul / S-au împreunat într-un blestem", cum cîntă Nietzsche în *Ditirambii către Dionysos),* Zarathustra priveşte neiertător la poticnelile şi ploconirile cămilei, la opintirea ei îndîrjită de a-şi

210 F. Nietzsche, *Oeuvres posthumes, ed. cit.,* p. 56.
211 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 8, p. 185.

ascunde „conştiinţa rea“ şi imaginează acolo jos, în pustiul celor trei metamorfoze, cum trece spiritul de la vîrsta supunerii la vîrsta revoltei, cum se preschimbă cămila în leu.

O opinie răspîndită în critica apuseană asimilează parabola celor trei metamorfoze din *Aşa grăit-a Zarathustra* cu legea celor trei stări a lui Auguste Com- te, filosoful francez întemeietor al pozitivismului[35]. închipuirea unui Nietzsche pozitivist, afin spiritual cu Comte, exploatează însă abuziv lejeritatea de interpretare permisă de scrisul său aforistic, lipsit de sistem şi poematic, mergînd pînă la răstălmăcirea lui. Nietzsche, deşi el însuşi autor al unei împărţiri tri- hotomice, n-a subscris la împărţirea dată de A. Comte istoriei umanităţii în stadiul teologic (dominat de religie), în stadiul metafizic (dominat de abstracţiile seci, descărnate) şi în stadiul pozitiv (cel înnoitor, dominat de datele ştiinţei). N-a subscris, pentru că, după Nietzsche, religia, metafizica şi ştiinţa, cîteş- trele laolaltă, aparţin aceluiaşi înrobitor stadiu al cămilei. Misiunea de căpetenie a leului este tocmai răscoala împotriva acestor trei maştere pizmaşe ale vieţii, obstacole seculare ale glorificării ei. Din reli- [212] gie, din metafizică, din ştiinţă, s-au **recoltat-despo-** ticele sensuri constrângătoare ale acelor **„Tu** trebuie" înscrişi pe solzii „marelui balaur". Cu demolarea religiei leul începe să probeze tăria lui „Nu". Continuă cu demolarea metafizicii, alt domeniu unde „Da“-ul sfielnic al cămilei o face complice cu povara. De metafizică ţin, crede Nietzsche, poveţele lui **So-** crate că a filosofa înseamnă a învăţa să mori, că viaţa nu-i decît o

212De pildă, Emmanuel Diet, în *Nietzsche et Ies metamorphoses du divin,* Paris, Les Editions du Cerf, 1972, scrie despre cele trei prefaceri ale spiritului formulate de Zarathustra : „In fine, într-o perspectivă -«istorică"-, ele retrasează -istoria monumentală a Occidentului", trecînd de la era teologică şi metafizică la era ştiinţifică şi pozitivistă, care trebuie să-i deschidă, dincolo de nihilism, era Supraomului" (p. 32).

necurmată pregătire pentru moarte. Pe soţul Xantipei nu-1 nedreptăţeşte doar în *Naşterea tragediei,* unde îi impută că prin logica lui rece, prin silogismele palorice a „ucis" tragedia greacă, artă care glorifica impetuozitatea vieţii, muzicalitatea trăirilor inconştiente, „lumep onirică a unei beţii dionisiace". Nu doar acolo, ci pretutindeni. Nietzsche vede în Socrate, cel pe care Marx îl numea „modelul şi învăţătorul lumii", un diabolic prigonitor al vieţii. Fapta exemplară a celui ce-şi bea cucuta cu deplină împăcare sufletească şi care, descrisă de Platon, în *Fedon,* a făcut din acest dialog o capodoperă a umanizării, îi apare lui Nietzsche ca act inaugural al unei cruciade pornite de raţiune împotriva vieţii. Iar el, Socrate, este cel dinţii înţelept orbit de fumurile vanitoase ale raţiunii [213]. De metafizică ar ţine şi formalismul moralei kantiene, căci a-1 constrânge pe individ la o datorie impersonală, lipsită de simţire şi consimţire afectivă, e totuna cu a-1 transforma din om-viu în om-maşină, din fiinţă a opţiunii în automat. Este mult adevăr în pledoaria lui Nietzsche că fără o adîncă deliberare personală, fără bucurie, fără participare emoţională, fără elanul afectelor, imperativul abstract devine un instrument inchizitorial; dar, neadmiţînd nici un rol modelator datoriei, persiflînd-o ca *„reţetă* pentru *decadenţă,* chiar pentru nerozie", impusă de „chinezeria de la Konigsberg", Nietzsche face saltul de la adevăr la eroare, un salt în gol, spectaculos dar cu sterilă perspectivă. De metafizică ţin şi recomandările ascetice ale lui Schopenhauer. In

213Apare nefirească şi în contrazicere cu tonalitatea gîndirii nietzscheene tentativa iui Michel Guerin, autorul cărţii *Nietzsche, Socrate heroique,* Paris, Bernard Grasset, 1975, de a-1 omagia pe Nietzsche ca un „Socrate eroic", de a-1 propune ca „mare logician" alături de Socrate şi Platon, şi, mai mult, de a demonstra că, în timp ce Socrate-Platon au dat „abecedarul realismelor viitorului" (p. 331-332), Nietzsche a dus la maturitate opera începută de ei.

Genealogia moralei, ruptura lui Nietzsche cu fostul său educator se întrevede limpede atunci cînd denunţă morbideţea ce însoţeşte orice negare voluntară a vieţii : *„idealul ascetic îşi are sursa în instinctul profilactic al unei vieţi degenerescente"* [214]. Nietzsche nu admite ca individul să-şi anihileze voinţa de a trăi, ci dimpotrivă, s-o lase să se afirme năvalnic, în deplinătatea ei, în erupţia ei vulcanică, indiferentă la logică. Deci cu două lanţuri a izbutit metafizica să lege spiritul cămilei, cu lanţul Datoriei şi cu lanţul Conştiinţei ; cu ele i-a paralizat iniţiativa, împingînd-o spre asceză. La cele două lanţuri ştiinţa adaugă un al treilea, lanţul Interesului ; în ştiinţă Nietzsche nu vede altceva decît o slujnică a scopurilor utile, pragmatice, unealtă a adaptării muritorilor de rînd, nedeprinşi cu văzduhul eterat al marilor idealuri, cu plutirea dezinteresată şi impersonală pe deasupra calculelor egoiste. însufleţit de patos romantic, el proclamă dreptul la vis, la joc, la fantezie, nădăjduieşte, cu o mare sinceritate, ca florile eterice, fastuoase, crescute în grădina celestă a imaginaţiei să nu fie prefăcute în florile de gheaţă ale utilitarismului. Dar visările gingaşe, nutrite de candoarea şi gracilitatea unui Nietzsche-artist, sînt întrerupte de chiotul vindicativ al unui Nietzsche- Hefaistos, care pune pe o uriaşă nicovală lanţurile Datoriei, Conştiinţei şi Interesului, ca să le sfărîme cu o grozavă lovitură de ciocan. „Ca un filosof al ciocanului", aşa se defineşte el prin subtitlul cărţii *Amurgul idolilor;* în prefaţa cărţii, el, delicatul adorator al muzicii, afirmă că pentru a face fărîme idolii, preferă ciocanul ca diapazon Ideea apare şi în *Ecce Homo :* „O misiune *dionisiacă* cere în primul rînd ca purtătorul ei să aibă duritatea ciocanului, să iubească *voluptatea distrugerii.* El trebuie să spună «Deveniţi duri !», a fi sigur că *toţi creatorii sînt duri,* este adevăratul semn al naturii

214 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 7, p. 426.

dionisiace" [215] [216]. Şi în Aşa *grăit-a Zarathustra* versurile fac să răsune, cînd şi cînd, bătaia stridentă a loviturii de ciocan. Nietz- sche-Hefaistos trudeşte în atelierul vrăjitoresc al stihurilor, să dărîme învechitele table de valori. Ciocanul este totemul leului insurgent. Loviturile lui sacadate sînt imnul răzmeriţei lui. Ritmica lor dură, a-muzicală, este fondul sonor al unor răsturnări radicale. Acolo unde cămila a pus Datorie, leul pune Voinţă ; în loc de Conştiinţă, pune Instinct; în loc de Interes — Imaginaţie. Izbiturile ciocanului se înteţesc cînd lanţul Conştiinţei este pus pe nicovală. Verigile ei au înlănţuit cel mai crunt. După Nietzsche, logica, raţionalitatea şi simetria introduse de ea sînt factori derivaţi în ordinea vitalului, mai nou veniţi dar rău ve- niţi, pentru că au încetinit palpitul clocotitor al vieţii, au anihilat acea izbucnire dionisiacă, străfund primar al lumii. Argumentele întortocheate şi sofistice din *Ştiinţa veselă* şi *Genealogia moralei* discreditează conştiinţa, descalificînd-o ca organul cel mai sărac şi mai predispus la erori ; ea ar fi inferioară trăirilor instinctive, ilogice, ce alcătuiau altădată marea bogăţie sufletească a aristocratului primitiv ; ea, conştiinţa, ar fi substitutul mărginit al inconştientului, potenţial energetic nemărginit. Preamărind, ca şi Schopenhauer, valoarea intuiţiei iraţionale, Nietzsche susţine că omul se poate dispensa de conştiinţă. Fiind reflexul generalizat al apartenenţei individului la turmă, conştiinţa ar stînjeni individualizarea acestuia, accederea sa la o fiinţă sufletească proprie, unică, neuniformă ; tocmai pentru că este atît de utilă speciei, ea este inutilă individului. Şi din încă un motiv respinge filosoful îngîmfarea suverană a conştiinţei : fiind că este meşteră în a sublima răul, durerea, nenorocul, sub aura unei aparenţe apolinice. Ea se pune dibace

215 *Ibidem,* Bând 8, p. 86.
216 *Ibidem,* p. 407.

sub pavăza zeului luminii pentru a ascunde întunecimea şi hăul. Ea disimulează tragedia în comedie şi Hadesul în Olimp. Prin răzvrătirea sa, leul vrea să readucă oglindirea vieţii la adevăr, la chipul original nefalsificat de măştile conştiinţei. Dar la care adevăr ? în *Naşterea tragediei,* Nietzsche saluta în tragedia greacă cea mai veridică şi onestă oglindire a vieţii ca echilibru între contrarii. Ea păstrase acea aurită linie de mijloc între două stiluri opuse, serenitatea apolinică şi zbuciumul dionisiac, împerechind firesc liniştea cu chinul. Dar acelaşi Nietzsche care, în *Naşterea tragediei,* sărbătorise înfrăţirea dintre Apollo şi Dionysos ca pe cea mai frumoasă minune a lumii, ajunge, în *Aşa grăit-a Zarathustra* şi în lucrările ulterioare, să frîngă măsura, să alunge adierea luminoasă a lui Apollo şi să reducă întreaga fire la o provincie terorizată de Dionysos[217]. „Adevărul" vieţii este redat printr-o aburită şi tulbure vedere dionisiacă. Aici Nietzsche se contrazice, din multele contradicţii aglutinate în scrisul său, aceasta este cea mai frapantă : cum se împacă admiraţia sa pentru tragedia greacă, sau, mai larg, pentru modelul de viaţă elin, în care reprezentarea conştientă, apolinică, armonioasă stă în simbioză cu vîHorîle dionisiace, inconştiente, cum se împacă deci cultul său pentru *măsura caracteristică* anticei Elade cu evocarea nostalgică şi elogioasă a unei aristocraţii barbare, premorale, dominate de inconştient, de porniri agresiv vitale ? Şi de ce pune

---

217 Opinia lui Charles M. Barrack (University of Washington) că Zarathustra realizează o nouă sinteză între Apollo şi Dionysos este contrazisă chiar de observaţia aceluiaşi autor care scrie, referindu-se la *Aşa grăit-a Zarathustra* că „Nietzsche nu menţionează niciodată termenul «apolinic» în legătură cu această lucrare, în timp ce el foloseşte termenul «dionisiac»" (Charles M. Barrack, „Nietzsche's Dionysus and Apollo : Gods in Transition*, în *Nietzsche-Studien. Internaţionalei Jahrbuch fur die Nietzsche-Forschung,* Walter de Gruyter, Berlin, New York, Bând 3, 1974, p. 118.

etapa leului şi mai apoi a copilului sub puterea discreţionară a lui Dionysos, despărţindu-1 de Apollo şi lăsînd idealul apolinic ca zălog cămilei ? De ce ? Deoarece de la Nietzsche, filosof al stilului (analist de mare fineţe şi erudiţie) la Nietzsche, filosof al omului, antiintelectualismul se agravează progresiv. Unitatea tensională dintre Dionysos şi Apollo, care îl fermeca altădată, cedează loc unui alt gen de relaţie : conflictul dintre Dionysos şi „Crucificat", dintre zeul grec şi personajul mitului eristic. Expresia *„Dionysos contra Crucificatului",* devine obsesia, marea obsesie a ultimei perioade de creaţie a lui Nietzsche [218]. Zeul păgîn îşi adjudecă victoria, dar ea nu e şi o izbîndă a omului, căci acesta rămîne crucificat la răspîntia de unde va să răsară supraomul ; numai acesta va fi în stare, după Nietzsche, să-şi regleze suflul vieţii la o trăire dionisiacă dincolo de raţiune şi de morală, dincolo de bine şi de rău. Efectul demisti- ficator al înfruntării leului cu „marele balaur" scade deoarece atrage după sine noi mistificări ; în locul zeului creştin se reîntoarce Dionysos, zeul elin [219], iar pe pămîntul nimănui unde imperativele s-au prăbuşit, amoralismul se impune ca imperativ categoric.

Invocarea elegiacă făcută de Nietzsche în *Ditirambi către Dionysos* (O, Zarathustra, / tu cel mai crud nimrod ! / Odinioară duşmanul lui Dumnezeu...") trădează, prin metafora „cel mai

---

218 *Ibidem,* Bând 8, p. 433 ; *Ibidem,* Bând 9, p. 368.

219 Lucian Blaga observa cu subtilitate că Nietzsche, aflat într-o necontenită înnoire sufletească, trecînd din „năpîrlire" în „năpirlire", tindea să devină în cele din urmă un religios ; „de multe ori ne-am întrebat că oare Nietzsche-Antichristul n-ar fi sfîrşit, ca şi Stnndberg, prin a deveni un bun creştin sau chiar budist ?" Gin- ditor cu răsuciri imprevizibile, „care de cîteva ori şi-a răsturnat propriul eu", Nietzsche, cel care „din poet al dionisicului antisocratic devine un intelectualist voltai- rian şi apoi iarăşi un profet al dionisicului suprauman" purta în sine dorul de împăcare cu „transcendentele" cîndva respinse. (Lucian Blaga, *încercări filosofice,* Editura Facla, 1977, eseul „Nietzsche şi Strindberg" p. 231 şi p. 232).

crud nimrod", prestigiul forţei în viziunea sa. Nemăsurat sporeşte acest prestigiu în etapa leului. Alegîndu-1 anume pe regele animalelor ca torţionar al revoltei, Nietzsche sugerează că biruinţa asupra unei lumi sufocate de inerţie n-o aduce nici strategia blîndeţii, nici darul convingerii, ci sceptrul puterii cucerite prin forţă. Nu numai fragmentele din *Voinţa de putere* (al căror zvîcnet brutal, de lamă ascuţită, este probabil şi rodul extrapolărilor operate tendenţios de sora filosofului, Elisabeth Forster—Nietzsche, răspunzătoare de îngroşarea tentei agresive a unor manuscrise) ci şi fragmentele din *Anticrist,* de pildă, slăvesc voinţa de putere şi pe purtătorii ei. „Ce este binele ? — Tot ceea ce exaltă în om sentimentul puterii, voinţa puterii, puterea însăşi. Ce este răul ? — Tot ceea ce îşi are rădăcina în slăbiciune. Ce este fericirea ? — Simţămîntul că puterea *creşte,* — că o rezistenţă este învinsă. *Nu* mulţumirea, ci iarăşi puterea, *nu* pacea înainte de toate, ci războiul; *nu* virtutea, ci valoarea (virtute în stilul Renaşterii, *virtu,* virtute lipsită de mica morală). Piară cei slabi şi neisprăviţi : iată întîiul principiu al dragostei *noastre* de oameni. Şi încă să li se ajute să piară" [220] [221]. Zarathustra însuşi dfescîntă, în versuri seduse de vraja puterii, idei similare : „Nu vă propovăduiesc munca, ci lupta. Nu vă propovăduiesc pacea, ci victoria. Să fie munca voastră o luptă, să fie pacea voastră o victorie !“ [c'1]. Asemenea gînduri şi încă altele, aproape nenumăra- bile, în care filosoful împodobeşte cu hiperbole figura viteazului necruţător şi orgolios, nimrod sau viking,

220 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 8, p. 208.
221 *Ibidem,* Bând 6, p. 67.

adulmecînd primejdia şi savurînd triumful [222] [223], au fost puse pe seama psihicului complexat şi a sănătăţii fragile a lui Nietzsche. Dar a căuta cu tot dinadinsul pentru această îndumnezeire a puterii o scuză în biografie, înseamnă a proceda, evident, unilateral. Biografia (frămîntată, ce-i drept, de cicloane) explică o preferinţă sau o aversiune, dar resorturile mai adînci ale operei trebuie căutate dincolo de viaţa personală, în epoca-matrice care a înrâurit şi biografia şi opera. Respectul lui Nietzsche faţă de putere (voinţa de viaţă a lui Schopenhauer este tradusă de el ca voinţă de putere) derivă din relaţia lui dual㠄 contradictorie — de opoziţie şi de solidarizare — cu lumea vremii sale. Opoziţia transpare limpede. Inamic al vremii sale a fost — diatribele sale întrec în vehemenţă şi pe acelea, de loc blînde, ale celuilalt mare dezamăgit, Schopenhauer. Dar solidarizare ? Oricît de straniu pare, Nietzsche a rămas totuşi un amic al vremii lui — tocmai fiindcă toate inovaţiile propuse de el („voinţa de putere", „supraomul", şi în genere apologia forţei) vin să confere unei lumi moleşite şansa unei transfigurări, perspectiva unei noi candidaturi la viitor. Ar trebui reflectat mai mult la un aforism al lui Blaga vizîndu-1 pe Nietzsche. „Ideile esenţiale ale lui Nietzsche sînt contrafăcute după anume idei ale lui Marx. Prin contrast. Adică în- tr-adevăr «contrafăcute»" [G6]. Marx a prevăzut că „lumea întoarsă pe dos", aceeaşi unde se consuma şi drama lui Nietzsche, se va înnoi radical prin lupta unei clase a cărei emancipare înseamnă emanciparea întregii societăţi. în timp ce

222 Foarte semnificativ, Ion Barbu în poezia „Nietzsche" îl înfăţişează pe filosof în postură de războinic („Războinic dur şi aprig cuceritor de zări, / Să fi-ntreprins asaltul temutelor portale / Purtînd înfrigurată mîndria forţei tale / Mai sus şi mai departe spre noui evaluări...") care adaugă un creator „încă" la eterna reîntoarcere a vieţii.

223 Lucian Blaga, *Elanul insulei. Aforisme şi însemnări,* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 185.

Nietzsche, trăitor în aceeaşi lume unde Marx făurea un proiect revoluţionar, visa că acea lume se va înnoi prin ridicarea unei elite, a cărei emancipare se va face pe seama şi în pofida întregii umanităţi. Poate că în visul de înnoire a lui Nietzsche respiră şi dorinţa de a înălţa firea umană ce îi apărea decăzută atît de rău. Poate că şi adversitatea lui inflexibilă faţă de mediocritate, carie rău-distrugătoare a creativităţii, îl inspiră aici. „Uite-i pe ei, cei mediocri, cîtă frunză, cîtă iarbă, săraci cu duhul în mizeria lor. Şi eu mă strecor printre ei, încercînd să-i strivesc cît mai puţin posibil — dar dezgustul îmi roade inima".[224] [225] Poate că şi credinţa în perfectibilitatea omului, dobîndită din lectura unor umanişti ca Socrate, Platon, Spinoza şi Kant (deşi i-a defăimat, i-a studiat serios) s-a răsfrînt — în chip paradoxal — în teoria sa despre regenerarea speciei. Dar, cu toate că şi el a visat, ca şi Marx, o lume nouă, visul lui Nietzsche este în contrast cu cel al lui Marx (sau „contrafăcut", cum spunea Blaga). După heraldul supraomului, lumea cea nouă nu va fi a celor mulţi, ci a celor puţini, a celor foarte puţini[6'2]. Spre această destinaţie elitară, viziunea lui propune, drept căi, războiul şi — oricît îi stîn- jeneşte cuvîntul pe noii săi apologeţi — eugenia (termen folosit efectiv de filosoful însuşi). S-a spus (mai ales de către un val pro-nietzschean reînviat azi în Occident) că Nietzsche ar fi descris războiul ca orişice alt mare poet, şi că şi Homer a devenit

224 F. Nietzsche, *Oeuvres posthumes. ed. cit.,* p. 48.

225 In devoţiunea sa faţă de spiritul aristocratic, Nietzsche s-a manifestat ca adversar al democraţiei şi al socialismului. El scrie pagini pamfletare la adresa democraţiei moderne, considerînd-o o formă de ascensiune a vulgului la cîrmă, iar împotriva socialismului născocește învinuiri fictive, de genul : „Socialismul este ciudatul frate mezin al despotismului aproape defunct, pe care vrea să-1 moştenească : eforturile sale sînt deci în sensul cel mai adine, reacţionare". (Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 3, p. 350).

nemuritor cîntînd istoria unui mare război ; s-a mai spus că o conştiinţă hiperlucidă extrage din filele realului doar ceea ce intră în registrul tragicului (şi războiul intră). Se poate răspunde la acestea că una este a zugrăvi poetic războiul şi alta a-1 legitima filosofic. Ceea ce poetul Nietzsche zugrăveşte, filosoful Nietzsche legitimează. Grăind în numele amîndurora, Zarathustra declamă : „Eu vă spun : războiul bun este acela care sfinţeşte orice cauză" [226]. Spusa lui readuce în atenţie un text din *Omenesc, prea omenesc* (lucrare scrisă înainte de Aşa *grăit-a Zarathustra),* intitulat *„Războiul indispensabil" ;* aici Nietzsche asertează că nu cunoaşte nici un mijloc, în afară de război, care să poată reda popoarelor obosite acea „energie aspră a cîmpului de bătaie", acea „profundă ură impersonală" [227], necesară înviorării lor. O spune Nietzsche-filosoful, şi nu poetul. Dealtminteri lira lui Orfeu nu poate constitui o justificare pentru un panegiric al destrucţiei; chiar evocînd pe corzile ei scene de bătălie, un mare poet, un poet-umanist nu induce la aprobarea războiului, ci la o catharctică respingere a lui. Nietzsche nu compune, prin Aşa *grăit-a Zarathustra,* o idilică pastorală ; în unele episoade profetul său pare a ţine un sabat al discordiei, la care convoacă toate relele risipite din cutia Pandorei ; nu numai că tună şi fulgeră împotriva milei (simţire devitalizată, limfatică, izvorîtă din slăbiciune sau din perfidie iezuită) ci îi şi laudă pe războinicii ce pregătesc jugul pentru ceafa noroadelor, îmbărbătîndu-i : „Trăiţi-vă astfel viaţa de supunere şi de război ! Ce însemnătate are o viaţă lungă! Care războinic vrea să fie cruţat!" [228] Asemenea idei, formulate de Nietzsche în orizontul poe- matic-filosofic, au constituit o recuzită profitabilă pentru ideologia nazistă care,

226 *Ibidem,* Bând 6, p. 67.
227 *Ibidem,* Bând 3, p. 355.
228 *Ibidem,* Bând 6, p. 78.

amplificîndu-le ciclopic, le-a transpus monstruos în orizontul practicii, punînd în primejdie însăşi condiţia umană. Le-a denaturat deci, dar acele idei, chiar într-o formă evazivă şi esoterică, erau deja conţinute îtn moştenirea nietzscheană. A pune iertător totul pe seama fanteziei poznaşe, nestrunite a poetului ce cutreieră hai- hui prin imaginare iaduri, a-i atribui o înduioşătoare inocenţă, a spune numai că opera lui este „o operă trădată", pe care s-a clădit o ideologie infamă şi că „Poetul nu este răspunzător pentru cei ce se slujesc de Opera sa ca s-o trădeze" [229], înseamnă a-i căuta neapărat circumstanţe atenuante, a substitui obiectivitatea şi nepărtinirea interpretativă cu o bunăvoinţă encomiastică, părtinitoare. Dealtfel, un Nietzsche implicat aventuros în etapa pîrjolitoare a leului îşi face singur portretul în versuri inflamabile, care nu solicită deloc retuşuri binevoitoare : „Ja ! Ich weip, woher ich stamme ! / Ungesättigt gleich der Flamme / Gltihe und verzehr' ich mich. / Dicht wird alles, was ich fasse, / Kohle alles, was ich las- se : / Flamme bin ich sicherlich !" [230] De aceea, e mai aproape de adevăr opinia lui Jean Granier care, deşi admirator al lui Nietzsche, recunoaşte că gîndirea lui „progresează sub forma unui incendiu ; ea carbonizează tot ceea ce atinge" [231]. Preface în scrum „idolii" de tot soiul, de ordin transcendent, de ordin imanent ; de ultimul ordin ţine şi acel idol metaforizat de Goethe ca „eternul feminin", idol pe care Nietzsche nu-1

---

229 *Frederic Nietzsche, presentation par Pierre Garnier,* Paris, Editions Pierre Seghers, 1960, p. 91 şi 92.

230 „Da, sînt flacără, ştiu bine !
Ard în ea şi ea în mine,
Şi mă mistui tot arzînd. E lumină tot ce-ating, Şi e scrum ce las — cînd sting :
Da, sînt flacără, oricînd !" *(Ibidem,* Bând 5, p. 30, poezia „Ecce homo".)

231 Jean Granier, *Le probleme de la verite dans la philosophie de Nietzsche,* Editions du Seuil, 1966, p. 12.

cruţă nicidecum. Răzmeriţa lui antifemi- nină nu este o campanie burlescă, decorativă, ca la Schopenhauer, delectabilă pentru cei blazaţi, deşi nici la acesta nu era numai atît. La Nietzsche înverşunarea împotriva speciei (feminine) este mai întâi de toate o înverşunare împotriva genului (omenesc), înainte de a fi misogin, filosoful este mizantrop, şi încă unul conştient şi mîndru de aceasta., (Ar trebui amintit aici, pentru contrast, gîndul frumos, al lui Marx că din atitudinea bărbatului faţă de femeie rezultă „în ce măsură comportarea *naturală* a omului a devenit *umană"* [232]. Aşa încît nu e nevoie să se răscolească biografia sentimentală a lui Nietzsche (pasiunile lui neîmpărtăşite pentru Cosima Wagner — enigmatica Ariadna — sau pentru Lou Andreas-Sa- lome) ca să se găsească motive în plus ; răzmeriţa lui este o altă faţetă a decolorării preţuirii faţă de om, endemică la el. Că poate fi şi un observator drept al sufletului feminin, se constată dintr-un aforism ca acesta : „Femeia perfectă este un tip uman mult mai înalt decît bărbatul perfect : dar şi cu mult mai rar"[233]; însă că rămâne un observator nedrept se constată din multe, enorm de multe altele[234]. Într-o singură privinţă Socrate, cel atît de antipatizat de Nietzsche, îi devine simpatic : fiindcă a cerut să fie scoase afară femeile (inclusiv Xantipa) din încăpe- rea unde, alături de prieteni, îşi aştepta sfîrşitul. Dacă scepticismul lui Nietzsche asupra valorii omu- lui (în genere) se ridică la pătrat, în cazul celei a femeii se ridică la cub : ca victime ale acestui scep- ticism, exprimat cu o inestetică verbozitate, cad două intelectuale celebre, doamna de Stael şi

---

232 Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinereţe,* Bucu- reşti, Editura Politică, 1968, p. 575.

233 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 3, p. 301.

234 Iată o mostră, numai una : „Deschizi o carte scrisă de o femeie şi pe ea scrie : «încă o gospodină care a dera- iat» !" (F. Nietzsche, *Oeuvres posthumes, ed. cit.,* p. 155).

George Sand, a căror creaţie literară e blamată ca „o corupere a instinctului", aceasta fiind doar cea mai blajină remarcă. Zarathustra este şi el copărtaş la în- crîncenarea misogină : după ce epuizează repertoriul faunistic în congratularea cu năduf a semenelor, el pune, în vorbirea esopică şi pitorească a unei bătrî- ne, sfatul cinic „Nu uita biciul!“ [235] [236] în tratarea femeilor. Amuzant poate, astăzi în climatul apusean tocmai reprezentantele desconsideratei specii vînd indulgenţe întru iertarea filosofului ; o boare de generozitate inundă scrisul unei autoare care îi atribuie convinsului misogin ceva ce n-a gîndit nici- cînd : „Dincolo de supraom, femeia în chip de Ariadna îi indică bărbatului calea divinului iar Dionysos cîntă pentru ea un cîntec sacru*La un simţămînt aşa de festiv, riposta ritoasă a lui Zarathustra face de prisos orice comentariu : „Sufletul femeii este suprafaţă, un strat de apă mobil şi zgomotos pe o albie fără adîncime"[237]. însă, aşa cum apare limpede, Zarathustra amplasat sub zodia leului oficiază un ceremonial al negaţiei îndeajuns de larg incit să cuprindă laolaltă şi pe Socrate, şi pe Xan- tipa.

Dacă la vîrsta cămilei spiritul fusese în infern iar la vîrsta leului în purgatoriu, la vîrsta copilului speră să intre în paradis. Primele două vîrste au o fizionomie mohorîtă dar apăsat conturată, ultima — o fizionomie diafană, vaporoasă, dar de aceea lesne evaporabilă. Pe cît de precise sînt negările lui Zarathustra, pe atît de imprecise făgăduielile. Vîrsta copilului semnifică „inocenţa devenirii", revărsarea ingenuă, proaspătă a puterilor vitale stăvilite de „marele balaur", magnifica resurecţie a vieţii. Cuvîn- tul de ordine nu mai este acel leonin „Nu", ci un copilăresc „Da", o serafică încuviinţare şi

235 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 6, p. 98.

236 Nicole Malet, „L'homme et la femme dans la philosophie de Nietzsche", în *Revue de Metaphysique et de Morale,* nr. 1, 1977, p. 63.

237 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 6, p. 97.

potrivire a umbletului după steaua polară a devenirii. Cam atît. Mai vorbeşte Nietzsche, în *Ecce Homo* ca şi în corespondenţă, despre un afect „alcyonian" al lui Zarathustra[238], o stare euforică, imponderabilă, de bucurie izbăvitoare şi fericire negrăită, întrerupînd cînd şi cînd gravitatea profetului ; sînt însă intervenţii răzleţe, ilustrînd mai degrabă clipele de extaz trăite de autorul lui Zarathustra („am atins pentru o clipă o stare de spirit alcyoniană, care nu trebuie să fie defavorabilă creaţiei unui filosof", îi scrie el în decembrie 1885 lui Franz Overbeck[239]), decît o constantă a eroului său[240]. Imagistica erei primăvăratice a copilului, cu înfloriri bogate pe tărîmul fanteziei, revelează însă o secetă pe tărîmul conceptualizării. Bunavestire a lui Zarathustra nu se subordonează exigenţelor riguroase ale filosofiei ci acelora, infinit îngăduitoare, ale mitosofiei (sau chiar ale misologiei, noţiune folosită de Platon, în *Fedon,* pentru a desemna aversiunea faţă de raţiune). Figurile-cheie ale acestui stadiu paradisiac — supraomul, Dionysos şi eterna reîntoarcere — nu sînt, cum s-ar părea, mari prezenţe, ci mari absenţe. Nu numai pentru că încă n-au venit, şi rămîn în starea unui viitor imperfect. (Revelator este faptul că *Aşa grăit-a Zarathustra* se încheie cu aluzii la intrarea în fiinţă a vîrstei copilului, dar niciuna din figurile specifice ei nu capătă cît de cît consistenţă). Nu numai pentru că Zarathustra, în zelul său oracular, încurcă atît de mult firele, încît

---

238 *Ibidem,* Bând 8, p. 398 şi 401.

239 *La vie de Frederic Nietzsche d'apres sa correspondance, ed. cit.,* p. 435.

240 De aceea nu se poate infera despre gravul Zarathustra la modul frivol — „El învaţă rîsul şi cîntecele şi dansul şi iubirea faţă de pămint şi bucuria trăită pe pămînt, bucurie care îl integrează pe om în univers, îl face să participe la eterna lui renaştere..." etc., etc., — cum face F. Assaad-Mikhaîl în studiul „Zarathustra interprete de Zarathustra", în *llevue de Metaphysique et de Morale, nr.* 2, 1969, p. 200.

toate cărţile scrise de Nietzsche după aceea nu vor reuşi să le dezlege, rămînînîndu-i doar să se propună pe sine pentru figura supraomului sau a lui Dionysos (ceea ce face cu încîntare). Nu numai pentru că cele trei figuri, deşi orientate către viitor, sînt ilustrate cu referinţă la trecut : aproximări ale supraomului sînt găsite în mit şi istorie (Ulise, Cezar, Cezar Borgia, Parsifal, Siegfried, Napoleon, Goethe) şi de niciuna filosoful nu-i mulţumit ; figura lui Dionysos este preluată aşa cum fusese închipuită în mitologia Eladei, iar eterna reîntoarcere are o semantică asemănătoare cu cea clin poemul indian *Bhagavad-Gita.* Nu numai pentru acestea, ci şi pentru că imaginaţia incandescentă a filosofului autosugestionat că arde ca o flacără, înconjoară ou văpăi orbitoare aceste figuri, oriunde răsar în scrisul său ; iar cînd focul se stinge, rămîne doar scrum. Şi atunci ceea ce era o sărbătorească prezenţă metaforică, devine apoi o mare absenţă. A alege din aceste dîre întortocheate de cenuşă oarecari vestigii palpabile, înseamnă a construi de fiecare dată un alt Nietzsche [M]. Tocmai de aceea a fost posibilă anexarea filosofului la diverse care ideatice (s-a „construit" un Nietzsche existenţialist, un Nietzsche personalist, chiar un Nietzsche creştin şi, cel mai grav, un Nietzsche nazist). Dar această anexare a fost posibilă şi pentru că în compoziţia acestor vestigii intră „substanţe" distilate cu hărnicie de filosof în alambicul iraţionalismului şi amoralismului. „Cearta" interpretărilor se leagă mai cu seamă de stadiul copilului (respectiv al viitorului) care se cantonează la o răscruce de drumuri, şi încă o răscruce populată de mari absenţe. Zarathustra glăsu- ieşte tot timpul despre supraom, dar numai în expresii eliptice : este „ţelul pămîntului", „fulgerul", „oceanul" etc. Prorocul coboară de pe muntele schiv- niciei sale ca să vestească supraomul fără a şti nici cine este acesta, nici cum va arăta. Ştie cum nu trebuie să arate, adică îl determină prin negaţie,

prin opunere făţişă faţă de omenirea în curs. Aşadar, în

84 Cum s-a remarcat, , „ainsi lire Nietzsche c'eşt toyjours recrire son oeuvre* (Odile Marcel, „Nietzsche ei le silşpice de Ia raison", în *Revue philosophique de la France et de l'Etranger,* nr. 1, 1978, număr consacrat lui Descartes şi Nietzsche, p. 56.)

Aşa grăit-a Zarathustra, metaforele colorate despre supraom se subţiază intr-o abstracţie fără culoare. Nietzsche îl determină prin afirmaţie (o, dar cu cit de vagi şi ermetice indicii !) în alte lucrări. Din două universuri complementare îi extrage el virtuţile : din universul artei şi din universali luptei ; accentul cade cînd pe unul, cînd pe celălalt. Uneori, modelul su- praomului-demiurg şi modelul supraomului-luptător se întretaie şi se ciocnesc scăpărător. în intenţia de a-1 înfrumuseţa pe Nietzsche, unele exegeze apusene contemporane se opresc doar asupra primei dimensiuni, omiţînd-o pe ultima : adică înfăţişează supraomul ca o fiinţă ce poartă pana sau dalta, dar nu şi sabia. Or, Nietzsche n-a gîndit-o numai aşa. Făptura supraomului concentrează şi ceva din reveriile consemnate în *Genealogia moralei,* care evocă hoarde de cuceritori barbari năpustite în tropot cavalcadic pe geografia continentului. Nu doar pentru a-1 epata pe burghez şi a-i biciui somnolenţa (cum susţine filosoful american Arthur Danto, autorul unei cunoscute exegeze) scrie Nietzsche asemenea rînduri : „La baza tuturor acestor rase aristocratice, nu poţi să nu recunoşti animalul de pradă, superba *bestie blondă,* hoinară, în căutare de pradă şi cuceriri; acest fond de cruzime ascunsă trebuie descărcat din cînd în cînd, bestia trebuie să apară din nou, ca să se întoarcă iar în sălbăticie : — aristocraţia romană, arabă, germană sau japoneză, eroii homerici, vikingii scandinavi — toate îşi măsoară valoarea după aceasta" Nu doar pentru a ricana scrie el astfel, ci pentru că realmente l-a

fascinat cuceritorul, războinicul, „nimrodul". E drept, în acest pasaj unde istoria devine ficţiune şi afect, nu transpare vreo preferinţă anume a lui Nietzsche pentru superioritatea „rasei" germane; de altfel, el face numeroase referiri deloc măgulitoare la societatea burgheză germană iar sarcasmul său nu ocoleşte nicidecum

85 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 7, p. 318. pe eompatrioţii săi, care i-au ignorat la început opera. Dar în acest pasaj transpare o tentă belicoasă, ceva din răsunetul unei trompete pe cîmpul de bătaie. A recunoaşte doar primul aspect, nu şi pe al doilea, a atribui acestui pasaj doar intenţia de a reda pictural culoarea gălbuie a „leului", cum face Arthur Danto, înseamnă a inventa un Nietzsche angelic. „îţi dă fiori expresia «bestie blondă». Dar important e să recunoaştem că ea nu conţine vreo referire specială la germani sau arieni. El se referă în acest pasaj la «nobilii romani, arabi, germani, eroii homerici, vikingi». «Blonde Bestie» este aproape sigur un clişeu literar pentru «leu», aşa numitul rege al fiarelor. Dacă leii, printr-un accident genetic, ar fi fost negri şi nu gălbui, expresia ar fi fost atunci Bestia Neagră şi, optica lui Nietzsche rămînînd neschimbată, ar fi dat temei nu naţionaliştilor germani ci celor africani" [8<i]. Observînd că noţiunea de supraom a căpătat cîndva o răstălmăcire răufăcătoare umanităţii, Danto cade în cealaltă extremă, a unei răstălmăciri bine-făcătoare. Supraomul nietz- schean este pus acum sub o emblemă aurită. „El este pur şi simplu o fiinţă veselă, nevinovată, liberă, în posesia puterilor sale instinctuale, care nu-1 co- vîrşesc. Este stăpînul şi nu sclavul instinctelor sale, şi tocmai de aceea capabil să se înalţe şi nu să fie rodul ciocnirii dintre

satisfacerea instinctuală şi stavila externă" [241] [242]. O asemenea optică culege semnalmentele supraomului exclusiv din universul artei şi îi atribuie, ca rostire specifică, un voios „Da“ cu care întîmpină viaţa. Dar o asemenea optică rămîne tributară maniheismului luptă-artă, negaţie-acceptare şi preferă evident, doar polii afirmativi ai ecuaţiei. în textele lui Nietzsche, rezolvarea nu este atît de simplă ; pentru el contrariile se contaminează unul de celălalt. Supraomul poartă şi pana şi sabia, caută înălţarea prin artă dar nu se dă în lături cînd arta se cheamă artă a războiului. în *Ecce Homo* Nietzsche înfăţişează supraomul ca un tip uman de perfecţiune absolută, opus ipochimenelor mărginite ale vremii, prototipul unei categorii superioare de oameni, pe jumătate „sfînt", jumătate „geniu"[243]. într-o notiţă editată postum precizează, dimpotrivă, că nici sfîntul şi nici geniul nu circumscriu profilul supraomului şi că aceste „idealuri vechi"[244] [245] trebuie depăşite. în *Anticrist* se află un paragraf mai explicit în această privinţă, dar nici el nu concordă cu celelalte sugestii date de Nietzsche. După ce combate progresul ca o idee falsă („Omenirea *nu* reprezintă nici o dezvoltare spre un mai bine, spre ceva mai puternic, mai înalt, aşa cum se crede azi" "), după ce arată că omul din timpul său a rămas cu mult mai prejos decît omul

241 Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, The Macmillan Company, New York, London, 1968, p. 169-170.

242 *Ibidem*, p. 199-200. A da o coloratură afirmativă, luminoasă în configurarea supraomului a devenit un loc comun în exegeza apuseană consacrată lui Nietzsche în ultimul timp. De acest nou clişeu ţine şi interpretarea dată de Emmanuel Diet supraomului : „El este apelul prin care Zarathustra-Nietzsche convoacă forţele afirmative la creaţie şi depăşire de sine. Supraomul este acel «Cezar roman cu suflet de Crist» care trebuie să apară pentru ca, după moartea lui Dumnezeu, lumea să capete un sens" (Emmanuel Diet, *op. cit.,* p. 133).

243>8 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 8, p. 357.

244)9 F. Nietzsche, *Oeuvres posthumes, ed. cit.,* p. 44.

245)0 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit.,* Bând 8, p. 209.

Renaşterii şi că a dezvolta omul nu înseamnă numaidecât a-1 înălţa mai presus, Nietzsche susţine : „Dimpotrivă, există o neîntreruptă reuşită a cazurilor singuratice, pe diferite puncte ale pământului, în sînul civilizaţiilor celor mai deosebite. Aceste cazuri permit într-adevăr să se imagineze un *tip superior,* ceva care, raportat la întreaga omenire, constituie lin fel de supraoameni"[246]. Potrivit sensului întregului paragraf, modelul supraomului nu este doar un privilegiu al viitorului, ci el a putut să se întrupeze, prin „lovituri fericite" ale sorţii şi în trecut şi în prezent; dar aici Nietzsche contrazice profeţia lui Zarathustra, care susţinea că omenirea este o „punte" către supraomul ce va să vină, şi că omul poate şi trebuie să fie înălţat! Supraomul rămâne aşadar în gîndirea lui Nietzsche sinteza unor contraziceri ; plămădit prin îngemănarea universului artei cu universul luptei, el exprimă idealul de a atinge octava supremă a omenescului (pînă la punctul de unde acesta devine „supraomenesc"), ideal grefat însă pe trunchiul unei mari vitalităţi biologice. „Da“-ul rostit de supraom în faţa vieţii nu înseamnă o acceptare veselă, împăcată, ci o acceptare trecută deja prin lecţia negaţiei. Şi contagiată de ea. Stadiul copilului nu este, oricît prinos floral pare să conţină, un intrind în paradis ; dimpotrivă, el cere supraomului o adeziune lucidă la infern. Nietzsche revine aici la tema predilectă a lui Schopenhauer că a trăi înseamnă a suferi, că viaţa înseamnă înveşnicirea suspinului; după Nietzsche supraomul şi-a însuşit acest adevăr şi vrea să trăiască cu riscul lui. Voinţa lui de putere desfide terapia calmului apolinic ; ea îl face să privească fără iluzie dar şi fără spaimă toată grozăvia existenţei şi îl avîntă, într-un elan dionisiac, în vîrtejul ei. El se lasă purtat de fluxul şi refluxul durerii, se joacă cu „ghimpii suferinţei", se contopeşte cu

246)1 *Ibidem.*

energiile obscure ale vieţii şi rosteşte un solemn „Da" la ceremonia ei tragică. „Omul tragic afirmă chiar în faţa celei mai aspre suferinţe : atît este de puternic, de bogat şi de capabil a diviniza existenţa" [247] ; în sufletul său patosul lui „Da" concordă cu patosul tragic. (In *Ecce Homo,* evocând ceasurile conceperii lui Zarathustra, Nietzsche notează ce stare de spirit „patosul *afirmator* par excellence, ş anume patosul tragic"[248]). Dionysos este zeul tutelar al acestei lucide şi eroice arcuiri a supraomului asupra tragediei existenţei. Urmîndu-şi noul zeu, el îşi preface în ritm, în dans, încleştarea dramatică cu durerea, preamăreşte prin cîntec înfrăţirea curajoasă cu Firea, îşi pune geamătul pe note care tulbură pacea pămîntului şi a stelelor ; urmîndu-şi zeul, el se cufundă neţărmurit într-o beatitudine tragică. Purtat de imensul curs înspre nemărginire al cosmosului, el îşi asumă paradoxul că sensul adevărat al vieţii este acela că ea nu are nici un sens. Tocmai asimilînd acest paradox, el îşi iubeşte destinul, se lasă călăuzit de *amor fati.* Nietzsche concepe supraomul ca o fiinţă iluminată de credinţa că existenţa sa şi a universului, deopotrivă, reprezintă doar o fugară secvenţă a unui ciclu ce a fost, este şi va fi; o rotire fără sfîrşit a existentului, o eternă revenire a aceloraşi fiinţări bătătoreşte cărările neantului. Heracliteana curgere a toate este pe vecie prinsă în imobilismul eleatic al Unului şi Identicului. Oricît de grandioasă, lucrarea omului (fie el şi supraom) pe pămînt nu reprezintă decît o măruntă strădanie de a urni (laolaltă cu nesfîrşite altele) roata Eternei Reîntoarceri. întreg poemul *Aşa grăit-a Zarathustra* mărturiseşte frenezia unei rotiri centrifu- gale-centripete în cercul Veşniciei, în cercul Fatalităţii. „«Totul merge, totul revine iarăşi ; roata fiinţei se învîrte veşnic. Totul moare, totul înfloreşte iar, ciclul fiinţei se repetă în

247 *Ibidem,* Bând 9, p. 368.
248 *Ibidem,* Bând 8, p. 392.

veşnicie. Totul se risipeşte, totul se adună din nou ; veşnic se clădeşte aceeaşi zidire a fiinţei. Totul se desparte, totul se cheamă din nou ; inelul fiinţei rămîne pururea credincios sieşi. în fiecare clipă începe existenţa ; în jurul fiecărui aici se desfăşoară sfera lui *acolo.* Centrul este peste tot. Cărarea veşniciei este întortocheată»"[94]. Dar atunci care mai este rostul pelerinajului lui Zarathustra în lume ? Zarathustra *„prorocul eternei reîntoarceri a lucrurilor",* vine în contradicţie cu Zarathustra, prorocul marii lor înălţări. Cu chipul său de *Janus bifrons,* el duce în lume o învăţătură minată de antipozi. Eterna reîntoarcere închide desfăşurarea celor trei metamorforze înti'-un cerc fatal : vîrsta copilului împietreşte în vîrsta de dinainte ştiută a unei bătrâneţi imemoriale. Istorisindu-şi parabola, Zarathustra deapănă basmul bătrîneţii fără tinereţe.

...Zarathustra a vrut să se întoarcă printre oameni, să le dăruie învăţătura sa şi să piară, ca şi soarele ce asfinţeşte după ce şi-a dăruit lumina pămîntului. „Aidoma soarelui, Zarathustra vrea şi el să apună ; acum el stă aici şi zăboveşte, înconjurat de vechile table zdrobite şi de noile table, — pe jumătate scrise" [95]. Şi-a iniţiat discipoli, a cutreierat oraşe şi noroade, a stîrnit cu pildele şi păţaniile lui uimire, tulburare sau furtună în cugetul semenilor. A plecat să dăruiască dar se întoarce mai bogat, căci fiecare nouă experienţă în valea plîngerii îi adaugă un spor de înţelepciune, care nu e şi un spor de bucurie. Cînd o viperă îl muşcă, Zarathustra îi porunceşte calm să-şi resoarbă otrava ; calmul său decurge din încredinţarea că veninul neînsemnatei tîrîtoare este balsam faţă de veninul faptei omeneşti. A plecat cu convingerea că „omul este cea mai crudă fiară de pradă" şi s-a întors cu ea mai întărită. Doar în tăcerea îngheţată a peşterii şi în preajma fiarelor prietenoase ale pădurii se regăseşte el. Acum nici acolo nu mai află

liniţte, căci vin după el, în umilul adăpost, jalnice exemplare umane (între alţii, fostul papă, ultimii doi regi, vrăjitorul fioros, cerşetorul, omul cel mai urît), rămăşiţe ale unei lumi destrămate din încheieturi. Nu, nu sînt ei „oamenii superiori", ci „ultimii oameni", oameni- epavă, croiţi din dependenţă şi slugărnicie, cărora pieirea divinităţii le-a distrus bruma de „eu", le-a ruinat fiinţa. Zarathustra înmărmureşte cînd vede spectacolul sinistru dat de aceştia în peştera lui : descoperind în măgar un nou zeu, încing o horă nebunească a cucerniciei şi bat mătănii isterice în faţa lui. Trece o noapte plină de presimţiri şi cînd Zarathustra se trezeşte ca să invoce soarele, se aude din înălţimi chemarea vulturului. Pluteşte în aer semnul aşteptat al „marii amieze" în care va să se cufunde. Răsună un răget înfricoşător de leu ; pe el îl bucură şi îl linişteşte, dar pe intruşii din peşteră îl alungă. Zarathustra vede cum leul îi apare în faţă, cum ride, cum i se pleacă lingîndu-i lacrimile ce-i cad pe mîini ; şi mai vede cum porumbeii, din senin iviţi, se rotesc în jurul său şi îl dezmiardă. Zarathustra ştie acum că dacă a venit leul, şi copiii sînt pe aproape, tot pe aproape este şi ceasul sfîr- şitului său. E dimineaţă încă, ziua a început, dar pentru el începe „marea amiază". Zarathustra se pregăteşte să-şi întîmpine şi să-şi salute apusul. „«[...] Iată dimineaţa mea, ziua mea începe : *vino, deci, vino, o, mare amiază !»* — Aşa grăit-a Zarathustra şi părăsi peştera sa, înflăcărat şi puternic ca soarele dimineţii, care răsare din negurile munţilor" [96]. Aşa pierit-a Zarathustra...

Acest final apoteotic, în care intrarea lui Zarathustra în „marea amiază" coincide cu ivirea aurorei, scînteind victorioasă deasupra munţilor, este anume regizat de Nietzsche pentru a sugera că misiunea lui Zarathustra s-a împlinit. Leul, copiii, aurora, nu reprezintă figuraţia oarecare a unui

deznodământ tragic, ci asigurarea discretă că moştenirea lăsată va fi dusă în viitor. Din însemnările păstrate, reiese că Nietzsche dorea ca poemul să aibă mai mult de patru părţi, tocmai ca să desfăşoare mai amplu ideea că sufletul lui Zarathustra se va întrupa în copil, că „marea amiază* coincide cu spulberarea definitivă a umbrei din univers, cu eternitatea, cu veşnica reîntoarcere. O schiţă a lucrării, intitulată chiar *„Amiază şi eternitate",* descrie amiaza ca fiind încercuită de eternitate. „Soarele cunoaşterii se găseşte din nou la amiază : şarpele eternităţii se odihneşte, învîrtit în cerc, în lumină. — E ceasul vostru, o fraţi ai amiezii! " [249]. Şi în *Amurgul idolilor* sugerează el că de abia la momentul amiezii „începe Zarathustra*, şi că venirea lui este o introducere la cartea veşniciei. „Amiază; momentul umbrei celei mai scurte ; sfîrşitul erorii celei mai lungi ; punct culminant al umanităţii ; *Incipit Zarathustra" [250].* Rămas în numai patru părţi, cu această încheiere ce doar aluziv zvoneşte despre înscrierea lui Zarathustra pe orbita eternităţii, poemul pare un tablou neterminat, parcă anume lăsat aşa de pictor pentru a solicita colaborarea privitorului şi adăugirile penelului său. Pentru acest epilog de tragedie, vegheat din înalt de maiestuoase complicităţi solare, Nietzsche aşteaptă ceea ce şi tragicii greci aşteptau de la public ; o recoltă de lacrimi. El nu strecoară nici mîhnire, nici regret în sufletul eroului său, ci doar bucurie că „marea amiază* îi va însori comuniunea definitivă cu natura. Un asemenea tablou în care cel ce pleacă se bucură, iar cei ce rămîn plîng, trimite cu gîndul la acea mare scenă din antichitatea greacă, cînd Socrate îşi în-

249 F. Nietzsche, *Oeuvres posthumes, ed. cit.,* p. 92.
250 Friedrich Nietzsche, *Werke, ed. cit..* Bând 8, p. 109.

tâmpina cu desăvirşită seninătate moartea, petrecut de jalea şi lacrimile discipolilor săi. Imaginea acelui Socrate care în anul 399 î.e.n. sfida moartea prin trăirea exemplară, nobilă a vieţii, imaginea acelui Socrate iubit şi urît deopotrivă, acea imagine o are în minte Nietzsche cînd zugrăveşte „marea trecere" a lui Zarathustra. Analogiile sînt evidente. însăşi alegerea Iul Socrate drept cel mai mare adversar şi combaterea lui ou o consecvenţă improprie inconsecventului Nietzsche, deschide seria lor. S-a petrecut un fapt neobişnuit: înfruntîndu-şi adversarul, Nietzsche se molipseşte de la el. Doar efl însuşi gîndea că ura este o altă faţă a iubirii. Ceva din această ascunsă afinitate îi transmite şi lui Zarathustra, eroul cu nume exotic dar cu un anume spirit socratic. Colindul lui Zarathustra prin lume aminteşte de colindul cotidian al lui Socrate prin cetatea Atenei; Zarathustra este un virtuoz în meşteşugul dialogului, ca şi Socrate, altădată. In sărăcie, în chibzuinţă, în dispreţul pentru cele prea omeneşti vrea să-1 concureze. Ca şi în privinţa unei intuiri cosmopeice a împletirii dintre asfinţitul omenesc şi mişcarea înspre asfinţit a astrului zilei. Dar există un prag unde seria analogiilor se opreşte, siderată : pragul raţiunii. Şi încă unul: al iubirii faţă de om. Şi încă imul : al încrederii în puterea umanizatoare a culturii. Dacă pentru Socrate nu exista oprire în faţa acestor praguri, ci numai înaripată mergere înainte pe drumurile indicate de ele şi care duc direct către inima unei posterităţi recunoscătoare, pentru Zarathustra există. Oprire, răsucire, întoarcere împotrivă. Toate iţele acestui recul se încîlcesc în final şi fac din sfîrşitul lui Zarathustra o apoteoză sugrumată. în- cheindu-şi poemul, Nietzsche aşteaptă ca moartea lui Zarathustra să

stârnească ceea ce şi moartea lui Socrate a stîmit, de atunci şi pururea : o recoltă de lacrimi. Dar la moartea lui Zarathustra nu plînge nimeni.

5 BERGSON ŞI SENTIMENTUL TRAGIC AL TIMPULUI

în aparenţă, itinerarul gîndirii lui Bergson respectă fidel un crez formulat în tinereţe : „A şti să te bucuri de prezent, să stăvileşti neliniştea şi teama, iată adevărata înţelepciune şi scopul ultim al oricărei filosofii" *. Umbra lui Epieur, a cărui lectură i-a prilejuit aceste gînduri, pare să însoţească statornic destinul filosofului francez. Sărbătorit în timpul vieţii („unul din rarii filosofi pe care gloria i-a vizitat", cum spune nu fără maliţie Louis Lavelle[251] [252], subjugînd auditoriul cu magia verbului sclipitor, obişnuit să poarte de timpuriu legenda ţesută de exaltările apologeţilor, Bergson a căutat parcă, prin temele filosofiei sale, cele mai potrivite rime pentru acest triumf şi li s-a devotat fără preget : speranţa, optimismul, fericirea. Dar această grandioasă revărsare a „bucuriei vieţii" se produce doar în apele de suprafaţă ale filosofiei sale; adîncurile divulgă altceva, cursul capricios, lipsit de ordine, sumbru şi stihial, al unui „curent al vieţii" pe care Bergson ambiţionează să-1 pătrundă, să-1 aducă în albii disciplinate, să-1 pună sub autoritatea înţelegătoare a sufletului. Din cronica încordatei lupte interne, a cărei desfăşurare descurajează raţiunea şi îl face pe filosof să semneze pactul cu iraţionalul, Bergson se îndîrjeşte să nu comunice decît succesele, tăinuind înfrângerile. Acestea din urmă, rană nevralgică, mereu deschisă a cugetării lui, se întrevăd totuşi,

---

251 Henri Bergson, *Ecrits et paroles,* Paris, 1957-1959, tome premier, p. 29.

252 Louis Lavelle, *La philosophie francaise entre Ies deux guerres,* Paris, 1942, p. 91.

cu toată prudenţa lui obsesivă de a-şi trece concluziile prin distileria optimismului. Schisma dureroasă dintre această tenace încleştare principale ale lui Bergson refc ză să poarte numitorul comun favorit—durata, fieiare aducînd o schimbare revelatorie de accent. *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei* (1889) se axează asupra libertăţii «ului, *Materie şi memorie* '1896) asupra raportului dintre spirit şi corp, *Evoliţia creatoare* (1907) asupra dinamicii vieţii în univers, iar Cele *două surse ale moralei şi religiei* (1932) virează brusc spre o apologetică creştină; numeroasele studii şi conferinţe, înmănuncheate în două volume, sporesc şi mai mult mozaicul conglomer de subiecte adunate sub bolta meditaţiei bergsoniene. Fiecare lucrare orchestrează altfel experienţa eului — experienţă crucială pentru gîndirea lui Bergson — dar nicidecum cu final de odă a bucuriei ; în partitura fiecăreia revin stăruitor acordurile grave ale unui sentiment tragic al timpului, tînguitoare ca un clopot al destinului. Filosofia bergsoniană solicită o anume tehnică a privirii, specifică tabloului impresionist : privită de departe, pare să reveleze armonia întregului, privită de aproape trădează trudnica lucrare a tuşei divizate, amara dispersie a conturului, liniile frînte ale unui întreg care nu-i decît pretext pentru decompoziţia părţilor. Prima cale conduce spre un bergsonism festiv, comemorat cu pietate sau condescendenţă la aniversări (centenarul celebrat în 1959, de pildă), cealaltă cale conduce spre examinarea exigentă şi critică a locului lui Bergson în istoria filosofiei, a cauzelor pentru care această filosofie, socotită îmbătrînită şi obsolescentă, cunoaşte astăzi o recrudescenţă în gîndirea burgheză.

Prin filosofia sa, Bergson încearcă să ofere, peste veacuri, o replică lui Descartes, cu care mai apoi va fi alăturat prin contrast şi considerat al

doilea pilon care susţine spiritul filosofic francez. In locul dictaturii cogito-ului şi a pretenţiei raţiunii de a controla despotic „pasiunile sufletului", Bergson pune viaţa, în diversitatea ei infinită şi ubicuă, aspirina să înfăptuiască o mare frescă evoluţionistă a vieţii I şi fundalul ei de me met despică opera bergsoniană şi trimite la o altă •. nterpretare, deosebită şi chiar opusă faţă de aceea acceptată comod de unii exegeţi apuseni — imaginea tradiţională a unui Bergson patriarh al bucuriei Consimţind la această imagine, insuflmd-o discret, Bergson a vrut să prevină orice interpretări neortodoxe ; prin testament a interzis publicarea oricăror manuscrise nefinisate, cu o blândă intransigenţă a evitat confesiunile intime şi s-a complăcut în .postura de Mecena al încrederii în „evoluţia creatoare" a vieţii. în pofida acestei iluzii, sciziunea dintre nestăvilitele torsiuni ale „elanului vital" şi oglinda fermecată în care îl reflectă Bergson îşi pune peceţile asupra structurii interne a bergso- nismului. Iar cînd Maurice Merleau-Ponty îl numea pe Bergson, împrumutînd o metaforă a lui Verlaine, „un. philosophe maudit", insolita expresie, departe de a fi un paradox, era o presimţire a tensiunii mocnite, dramatice a filosofiei bergsoniene.

Citită în lumina sugestiei lui Bergson, cum adesea s-a făcut, opera lui, altminteri multiplu diversificată, pare unitară şi organizată consecvent în jurul aceleiaşi idei directoare — trăirea subiectivă a duratei. într-o scrisoare către Haralld Hdffding, Bergson avertiza categoric că în centrul operei sale se află „intuiţia duratei" [253] şi orice altă perspectivă (cum se încumetase să caute exegetul danez) închide nesupusului calea spre ea. Făcîndu-se ecoul dorinţei filosofului, unii comentatori entuziaşti au repetat că bergsonismul este un întreg organic (V.

253Harald Hoffding, *La philosophie de Bergson* (suivi d'une lettre de M. Henri Bergson a l'auteur), Paris, 1917, p. 160.

Jankelevitch spunea că momentele cristalizării lui sînt doar „detalii protocolare" care nu primejdiuiesc „ipseitatea" ansamblului[254], o metafizică a duratei înălţată gradat şi încununată cu un benefic corolar optimist. Dar, contrazicând acest clişeu, lucrările cartezianul *cogito ergo sum* este preschimbat în cogito *ergo vivo* [5]. El singur îşi mărturiseşte „afinităţile elective" cu filosofia vieţii atunci cînd, prefa- ţînd o traducere în franceză a lui Rudolf Eucken, scrie : „Toţi marii gânditori şi-au pus problema sensului vieţii; dar foarte puţini ne-au făcut să înţelegem că noi purtăm la noi, sau mai degrabă în noi, cheia enigmei"[6]. Viaţa constituie existenţa privilegiată a universului şi angajamentul cel mai serios — dar şi cel mai dificil — pe care şi-1 poate asuma o filosofie este să-i explice sensul. Două sînt explicaţiile anterioare date vieţii care stîrnesc elo- cin-ţa polemică a lui Bergson : prima, deja amintită, de sorginte carteziană, supraapreciază puterea intelectului de a cuprinde şi ordona bogăţia manifestărilor vieţii, cînd de fapt nu face decît s-o sărăcească ; şi a doua, de inspiraţie eleată, slăveşte imobilitatea hieratică a unei lumi inerte, saturate de acalmie, închipuind-o ca parafrază a eternului cînd de fapt nu este decît parodia lui. Bergson le respinge pe amândouă. A descifra enigma vieţii înseamnă deci a purta bătălia pe două fronturi : unul, gnoseologic, un examen al facultăţilor cognitive care se va solda cu eşecul intelectului şi victoria intuiţiei ; celălalt, ontologic, un tablou sinoptic al devenirii cosmice a vieţii, care va converti devenirea în durată trăită. Separarea celor două fronturi este gratuită, un artificiu steril de metodă, preocuparea filosofului fiind să le unifice într-unul singur ", Gîndind, ca şi Fr. Schlegel, că filosofia vieţii se dezinteresează de orice propedeutică, Bergson urmăreşte să capteze

254 Vladimir Jankelevitch, *Henri Bergson,* Paris, 1959, p. 4.

ritmul vieţii, să redea plasticitatea ei impunătoare printr-o I 5 Mircea Florian, *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson.*

Eine kritische Untersuchung, Greifswald, 1914, p. 15-16.

6 Henri Bergson, *Ecrits et paroles, ed. cit.,* tome second, p. 372.

7 Henri Bergson, *CEuvres,* Edition du Centenaire, Paris, 1959, p. 493 („Cele două cercetări, teoria cunoaşterii şi teoria vieţii, trebuie să se reunească şi, printr-un proces circular, să se stimuleze una pe alta nelimitat*). gîndire la fel de suplă şi plastică, neconstrînsă de arhetipurile sterpe ale metafizicii. Filosofia lui, departe de a concepe viaţa ca o abstracţie, „ca o simplă rubrică sub care se înscriu toate fiinţele vii*[255], vrea să-i păstreze intactă prospeţimea, să plonjeze în abisurile ei insondabile, să se implice în vîltorile fluxului vital şi să urce pînă la rangul de conştiinţă de sine a acestuia. Efortul arzător de a găsi sensul vieţii însufleţeşte căutările filosofului atît de mult, încît fiecare carte pare o anticameră a descoperirii visate ; dar acest efort este dublat de decepţia mereu alungată, mereu voalată, de a nu-1 fi găsit. Pe drumul vitalismului iraţionalist, pe care s-a afundat, nici nu-1 putea găsi.

Originea vieţii este nelimpede, insinuînd genuni primordiale care înfiripă nebulos miracolul ei- La început rigoarea ştiinţifică cedează loc poeziei (în *Evoluţia creatoare* el asimilează traiectoria vieţii cu un obuz explodat într-o jerbă de fărîme sclipitoare [256]), pentru ca la sfîrşit să cedeze loc misticii (în *Cele două surse ale moralei şi religiei* intră în scenă providenţa, universul fiind imaginat ca „o maşină de făurit zei* [257]). Forţa explozivă a vieţii înfrînge rezistenţa materiei brute — echivalentă cu „inerţie, geometrie, necesitate* [258] şi deschide defileul somptuos al evoluţiei, al mişcării imprevizibile şi spontane a „elanului vital* — energie ocultă, răspun-

255 *Ibidem,* p. 516.
256 *Ibidem,* p. 578.
257 *Ibidem,* p. 1245
258 *Ibidem,* p. 824.

zătoare de ascensiunea vieţii de la amoebă la om, Elasticitatea acestei evoluţii boicotează determinismul, iar Bergson în teoria sa va prelungi cu încîntare acest boicot. Puzderia de argumente în favoarea indeterminismului, risipite pe multe pagini, are însă un fragil suport, doar refrenul obositor al creativităţii nestăpînite a naturii. El compară extaziat natura, tulburătoare prin imensa eflorescenţă de forme prin jocul arbitrar al forţelor ei, cu „o mare operă de artă" [259] şi împrumută motive proprii romantismului pentru a o descrie : mobilitatea infinită care desfide legea, muzicalitatea care suspendă haosul, emoţia artistică intensă care revelează nemărginirea. Totuşi acest romantism, activ la Bergson, este pus în surdină de o altă tendinţă, de asemenea activă, tendinţa pozitivistă, manifestată prin respectul pentru ştiinţele naturii — matematică, fizică, anatomie, biologie — şi prin intenţia de a face din filosofie o sinteză a lor. De aici provine alura preţioasă şi pedantă a analizei fenomenelor biofizice ; decolorarea rapidă a bergsonismului se datorează nu puţin vetustei înfăţişări de „filosofie a naturii", tradiţie părăsită căreia Bergson îi plăteşte un tribut întârziat.

Cărările filosofici bergsoniene şi ale pozitivismului se separă însă datorită unui măr al discordiei — psihologia ; A. Comte o acoperise de dispreţ, elimi- nînd-o din ierarhia ştiinţelor, Bergson o preamăreşte, consacrîndu-i un adevărat cult. Datele oferite de celelalte ştiinţe, oricît de importante, rămîn periferice şi opace faţă de realitatea care interesează filosofia în cel mai înalt grad — viaţa psihică umană. Luînd viaţa ca obiect de analiză, Bergson vizează un anume ţel, nelipsit de un freamăt umanist : să arate că îndelunga şi sinuoasa ei evoluţie a pregătit apariţia omului,

259 *Ibidem, p.* 833.

„marea reuşită a vieţii" [260]. Din cascada de metafore revărsate de stilul bergsonian (acel stil unic, inimitabil, care i-a adus pînă şi admiraţia poeţilor, a lui Paul Valery îndeosebi), una, foarte sugestivă, zugrăveşte viaţa ca o uriaşă undă propagată pornind de la un centru şi oscilînd apoi constant în jurul lui. O singură şi fericită excepţie, acolo unde circumferinţa este străpunsă de un impuls liber care frînge rezistenţa legilor fizice, inaugurează calea maiestuoasă a conştiinţei umane [261]. Cum şi de ce apare această „situaţie limită" a evoluţiei Bergson nu explică ci sugerează ideea creaţiei divine ; şi dacă un critic al său remarca ironic că „la capătul elanului vital este locul lui dumnezeu" (Henri Mougin), trebuie spus că Bergson, înrolat sub flamura spiritualismului, nu aşteaptă atît de mult ci îi conferă un loc chiar de la început. Cu patetice efuziuni, Bergson proclamă supremaţia spiritului în univers şi clădeşte o teză programatică a gîndirii sale, identificarea vieţii în general cu viaţa psihică, teză prin care converge spre panpsihism. El însuşi declară : „în fond, viaţa este de ordin psihologic, şi ţine de esenţa psihicului să înfăşoare o pluralitate confuză de fire ce se întrepătrund" [262]. Ca filosof al vieţii, Bergson exaltă viaţa trăită, caută firul Arl- adnei pentru „labirintul de acte, stări şi facultăţi ale spiritului" [263], iniţiază o aventură temerară către acele adîncuri spirituale pe care metafizica de pînă atunci fie că le ocolise precaut, fie că le închipuise ca sălaş al gorgonelor. Pentru ca din „fluxul vieţii interioare" să redea mai mult decît o „congelare superficială" [264] (jalnica achiziţie a metafizicii tradiţionale) el reabilitează disciplina-cenuşărească, psihologia, şi cu concursul ei impune filosofiei sale să-şi împlinească menirea :

---

260 *Ibidem, p.* 834.
261 *Ibidem,* p. 720.
262 *Ibidem,* p. 713.
263 *Ibidem,* p. 1294-1295.
264 *Ibidem,* p. 1268.

„reîntoarcerea spiritului la el însuşi, coincidenţa conştiinţei umane cu principiul vital din care emană" [265]. Conceperea vieţii instinctului şi a dorinţei ca reactiv pentru înţelegerea omului, convertirea penumbrelor psihice în echivalent spiritual, caligrafierea cu o fineţe de filigran a stărilor afective, scrutarea perseverentă a memoriei (acea „indiscretă fiică a plictiselii", cum o numea Giuseppe Ungaretti), sînt elemente cu care bergsonismul vrea să recucerească latifundiile pierdute ale preceptului socratic YvffiOi osauTăv Folosit de Bergson, preceptul devine însă solidar cu elanul vital şi insurgent faţă de raţiune, de aceea nu fără temei Leon Brunschvicg sesiza că acest „connais-toi" bergsonian „ignoră imperativul moral al lui Socrate" [266]. A cunoaşte omul înseamnă, după Bergson, a desluşi în clocotul străfundurilor aritmiile şi euritmiile elanului vital, a acorda puterile sufletului la tumultul răscolitor prin care viaţa cosmică irumpe iraţional în noi. Adeziunea lui Bergson la temele filosofiei vieţii, predilecţia de a citi, din cartea vieţii, îndeosebi capitolul vieţii psihice, străduania lui de a angaja spiritul la un exerciţiu decisiv de autocunoaştere, motivează atenţia consacrată în ultimele decenii filosofiei sale de o serie de gînditori francezi (Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, M. Merleau-Ponty, Jean Lacroix, Jean Wahl). Deşi diferiţi între ei ca orientare, ei au reactivat filosofia bergsoniană considerînd-o o „cosmologie a conştiinţei", o „fenomenologie a afectivităţii", o „fenomenologie a percepţiei" etc., care trasează drumul spiritului către sine însuşi (intuirea duratei nu-i decît un segment preferenţial al acestui drum), şi prin aceasta înriureşte şi anunţă personalismul şi existenţialismul. Iar Jacques Maritain l-a „valorificat" pe Bergson, chiar în timpul vieţii acestuia, din

265 *Ibidem,* p. 807.

266 Henri Bergson, *Essais et t&moignages,* recueillis par A. Beguin şi P. Thevenaz, Neuchâtel, 1943, p. 182 (L6on Brunschvicg, „La vie interieure de l'intuition").

unghiul neotomismului, afirmînd că există două bergsonisme, un „bergsonism de fapt", repudiat ca „un soi de nihilism intelectual" şi un „bergsonism de intenţie", meritoriu pentru că în viitor „va să-şi elibereze şi ordoneze puterile întru marea înţelepciune a lui Toma d'Aquino !"[267] Chiar dacă n-a împlinit întru totul profeţia lui Maritain de a adera la neotomism, Bergson, căutînd sensul vieţii pe tărîmul unde bîntuie eriniile nedomolite ale trăirilor iraţionale şi eşuînd mai apoi în credinţă, a oferit destule surse de inspiraţie pentru curentele burgheze actuale cu profil spiritualist şi iraţionalist. Stăruinţa lui Bergson de a preschimba eriniile în eumenide (după pilda înţeleaptă a zeiţei Atena) n-a convins, pentru că filosoful însuşi şovăie în această convingere. Tocmai de aceea J.-P. Sartre tălmăceşte avîntul lui Bergson către eul profund ca o încercare de a masca angoasa.[268] Filosofia bergso- niană ciopleşte lent, jenată de această îndeletnicire şi disimulînd-o, idolii „conştiinţei nefericite" pe care mai tîrziu aceste curente îi vor revendica.

Cînd se adresează vieţii psihice umane, acestui teritoriu de vrajă care face să amuţească dicteul stereotip al limbajului şi refuză rigiditatea „logicii solidelor", personalitatea lui Bergson îmbină laolaltă filosoful şi poetul. Consecvent principiului său că gîndirea despre viaţă este sinteza organică, intrinsecă a vieţii însăşi, el îşi pune discursul filosofic sub tutela gingaşă a muzelor, mlădiază conceptul prin infuzia lirismului, cheamă fantezia să sprijine gîndul în explorarea sufletului uman. Gîn- dul nu poate cuceri cetatea eului prin asediu, ci prin comunicare afectivă şi vibraţie sensibilă pe aceeaşi lungime de undă cu ea. în această privinţă, moştenirea carteziană îi apare frustă şi anemică ; regulile analizei şi sintezei, aplicate materiei fluide

267Jacques Maritain, *La philosophie bergsonniene. Etudes critiques,* Paris, 1930, p. 396-397.

268Jean-Paul Sartre, *L'JUtre et le Neant,* Gallimard, 1943, p. 81.

a sensibilităţii, nu reproduc decît o alcătuire silnică de decupaje, un mănunchi de ruine spectrale ale vieţii şi nu viaţa însăşi. Primejdia cea mare, incriminată de Bergson, este „iluzia retrospectivă", adică recompunerea, din optica arbitrară a prezentului, a unor parcele osificate, fosilizate ale vieţii trecute, cu pretenţia ca acest searbăd simulacru ar oglindi exact şuvoiul nestatornic al vechilor afecte şi emoţii. Vinovată de această impietate faţă de viaţa psihică este inteligenţa, care subordonează iureşul vieţii paradigmei inflexibile a conceptelor, restaurîndu-1 epi- gonic în compoziţii abstracte şi limfatice. Caz tipic pentru procedeul reductiv al inteligenţei este filo- sofia lui Spencer, care se mărgineşte să reconstituie evoluţia cu fragmentele evoluatului[269]. Sufocată de mecanicism, metafizica epocii s-a lăsat îndrumată de o „logică a retrospecţiei"[270] [271] care, proiectînd retroactiv „mirajul prezentului în trecut" a redus plenitudinea fascinată a spiritului la înjghebări posterioare şi sinteze simulate. Apărînd, cu pătimaşă ardoare, originalitatea ireductibilă a eului, Bergson cere o legislaţie specială a investigării lui, care să repună în drepturi „spiritul de fineţe" al lui Pascal. Numai „spiritul de fineţe" poate transforma filoso- fia într-un autentic partener de dialog al eului, numai el reprezintă cataliza acelui monolog extraordinar, ceremonial solemn al cugetului, prin care Sfinxul lăuntric îşi dezvăluie taina. Această mişcare de detentă interioară este stingheritâ însă de o prejudecată vătămătoare a metafizicii, ideea neantului ; socotită pînă acum „resortul ascuns, motorul invizibil al gîndirii filosofice"[272], ea a înspăimîntat mereu spiritul, obligîndu-1 la reculuri şi claustrare înlăuntrul său. Bergson polemizează cu această

269 Henri Bergson, *Oeuvres, ed. cit.,* p. 802.
270 *Ibidem, p.* 1267.
271 *Ibidem, p.* 1341.
272 *Ibidem, p.* 728.

idee, arătînd că neantul nu este decît suprimarea sau substituirea relativă a ceva, care presupune neapărat existenţa lucrului suprimat în sinul Absolutului ; „ideea unei suprimări totale este tot atît de lipsită de sens ca şi aceea a unui cerc pătrat" [273] deci neantul, departe de a fi „cea mai angoasantă dintre problemele metafizice", rămîne o simplă construcţie mentală, o falsă problemă, o absurditate. Graba şi obstinaţia cu oare Bergson alungă stafia neantului decurge, după cum asigură el, din încrederea în atotputernicia vieţii, în tăria ei de a anula vidul prin creaţie necontenită, în capacitatea elanului vital de a trece triumfător peste orice vămi ale negaţiei. Dar, deşi îşi închipuie că în filosofia lui tema neantului este o temă rezolvată, ea nu încetează să-l preocupe, să-1 tulbure chiar, să-1 facă să revină adesea la ea. O cugetare a lui Pascal, că fiinţa umană balansează între două prăpăstii, a infinitului şi a neantului, reprezintă acel seducător cîntec de sirenă căruia Bergson nu-i rezistă chiar dacă, asemeni corăbierilor lui Ulise, ar vrea să fugă de chemarea lui. însăşi articularea ideii de neant cu sondarea subiectivităţii umane (în *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei,* sentimentul tristeţii atrage adierea perturbatoare a neantului[274]), atestă că lui Bergson i s-a impus ca o temă dificilă şi stânjenitoare raportul dintre existenţă şi neant. Pentru Bergson, premisa necesară a înţelegerii condiţiei umane este abolirea neantului; pentru existenţialişti, admiterea lui. De la Bergson la existenţialism raportul dintre fiinţă şi neant a fost inversat, aidoma negativului unei fotografii. Nu critica bergsoniană a neantului, ci neliniştile subterane antrenate de ea au polarizat atenţia existenţialiştilor ; Bergson a fost continuat astfel printr-un paradox — nu prin ceea ce a crezut că rezolvă, ci prin ceea ce

273 *Ibidem,* p. 1337.
274 *Ibidem,* p. 11.

n-a reuşit. [275]

A surprinde „jocul secund" desfăşurat pe ecranul labil al vieţii interioare semnifică, după Bergson, a ajunge la izvoarele libertăţii umane. Pentru aceasta trebuie transgresate cadrele îngheţate ale unui „eu amorf, indiferent, imuabil"[276] [277], ficţiune a speculaţiei mecaniciste, care transferă ilegitim canoanele geometriei şi mecanicii la o zonă definită prin excelenţă de indeterminare, spontaneitate şi absenţă a regulilor. La stările eului nu pot fi aplicate grade şi măsuri, aici etaloanele cantităţii eşuează, rezumîndu-se la un decalc schematic al acestora. Bergson evidenţiază gradaţia infinitezimală şi cali- tativismul vieţii psihice, desfăşurarea ei nu sub semnul extensiei, ci al intensităţii şi nuanţei. O dorinţă obscură, de exemplu, se infiltrează treptat în straturile psihice adînci, le inundă, le dăruieşte propria sa culoare, se maturizează crescendo într-o pasiune puternică, zguduitoare pentru întreaga fiinţă ; sub şocul ei, personalitatea umană renaşte, se schimbă simţitor, priveşte lumea altfel decît înainte, trecînd-o prin filtrul oombustionat al noii pasiuni. Pasajele în care Bergson descrie, cu har de romancier, progresia calitativă a sentimentelor, rivalizează cu celebra

---

275 Şi astăzi analiza bergsoniană a neantului suscită interes. Un comentator american observa că prin respingerea neantului, Bergson urmăreşte să acrediteze ideea că durata acţionează liber, creator, învingind orice contigenţă. Dar această analiză, care elimină orice „nonexistenţe parţiale", conduce la o imagine contrară, la o realitate fixă, încremenită, sustrasă devenirii. Fisurile demonstraţiei au făcut posibile interpretări diametral opuse intenţiei lui Bergson. Autorul însuşi propune o astfel de interpretare, conchizînd : „In loc să fie marele campion al temporalităţii, Bergson este în fond un mistic care împărtăşeşte viziunea eleată despre realitate" (Richard M. Gale, „Bergson's Analysis of the Concept of Nothing", în *The Modern Schoolman,* volumul LI, nr. 4, 1974. p. 300).

276 Henri Bergson, *Oeuvres, ed. cit.,* p. 497.

277 *Ibidem,* p. 66.

analiză a cristalizării iubirii făcută de Stendhal şi, de ce n-am spune-o, se şi inspiră din ea. Creionînd delicat, cu patientă migală, nuanţele subtile, eterice ale stărilor afective, Bergson corectează, pe lîngă eroarea cantităţii, şi o alta, înrudită cu ea, eroarea succesiunii. Descrierea vieţii psihice ca o succesiune de stări juxtapuse mecanic nu-i decît „intruzia ideii de spaţiu în domeniul conştiinţei pure" 3°, şi ea deformează atît înţelegerea conştiinţei cît şi a timpului. Stările conştiinţei sînt un ansamblu bine sudat, armonic, marcat de o „organizare intimă a elementelor", de o „solidaritate" şi „penetraţie reciprocă" a părţilor [278]. Ele se aseamănă cu o melodie neîntreruptă zămislită de vuietul neţărmuritelor talazuri ale sufletului, din care nici o notă nu poate fi smulsă sau uitată. Aceste stări, în rostogolirea şi unduirea lor ilimitată, se aliază inseparabil cu durata sau, cum afirmă Bergson, sînt durata însăşi : „Durata pură este forma pe care o ia succesiunea stărilor noastre de conştiinţă cînd eul nostru se lasă în voia trăirii, cînd se abţine să stabilească o separaţie între starea prezentă şi stările anterioare[44] La porţile sufletului, timpul orologiilor şi ceasornicelor, acest „concept bastard[44] [279] [280], proiecţie impersonală a spaţiului, obsesie a calculului astronomic, încetează să bată ; orele lui reci se deapănă anevoie asupra materiei inerte. Refuzul timpului obiectiv se însoţeşte cu subiectivizarea duratei. Plasată în intimitatea sufletului în virtutea unei implozii, dobîndind enzimele afectivităţii şi căldura ei, durata bergsoniană exprimă instabilitatea perpetuă a vieţii, varietatea ameţitoare a ipostazelor ei, vîrtejul impresiilor adunate şi răsfirate pe harta memoriei. Durata interioară este certificatul de identitate al eului. O introspecţie prelungită, pornind de la „datele imediate ale

278 *Ibidem,* p. 68.
279 *Ibidem,* p. 67.
280 *Ibidem,* p. 66.

conştiinţei[44] pînă in profunzimile ei [281], dezvăluie un „eu fundamental[44], a cărui percepere readuce fiinţa umană la ea însăşi, o face să se regăsească. Bergson descoperă un clivaj între eul superficial, înrobit de rutinile cotidiene, terorizat de interesul practic („umbra eului proiectat în spaţiul omogen[44] [282], „fantoma sa decolorată[44] [283], „un eu parazit[44] [284], cum îl etichetează sarcastic) şi eul profund, siluetă gracilă a adîncurilor psihice, matrice a creaţiei şi invenţiei, arhitect al opţiunii şi deciziei libere. Eul profund plămădeşte şi depozitează energiile libertăţii umane. Bergson nu raportează libertatea la necesitatea istorică, ci o sustrage determinismului şi o limitează exclusiv la sfera vieţii spirituale. Viciul acestui procedeu, criticat de Marx la alţi gînditori idealişti, constă în aceea că „transpunînd libertatea în cerul înstelat al închipuirii, în loc de a o situa pe terenul solid al realităţii®, o reduce la „un deziderat sentimental® [285]. Aşa încît Bergson supune tema libertăţii nu unei analize ştiinţifice, ci unei justiţii poetice: prin salvarea eului profund de tirania eului convenţional, actul liber răsare ca o magnifică floare a graţiei, creaţia liberă vesteşte o deschidere aurorală a fiinţei. însă acest eden al libertăţii interioare se întrezăreşte palid şi nu dăinuie. Clipele libertăţii, perle nepreţuite ale sufletului, se ivesc cu greu („actele libere sînt rare® [286] [287], recunoaşte Bergson), crusta exterioară a automatismelor le înăbuşă mereu.

---

281 Intr-o scrisoare către Giovanni Papini din 4 oct. 1903, Bergson afirmă că lucrarea sa *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei se* bizuie pe o psihologie a introspecţiei ; aici, arată filosoful, „încerc să practic o introspecţie directă şi să sesizez durata pură“ (Henri Bergson, *Ecrits et paroles, ed. cit.,* tome premier, p. 204).

282 Henri Bergson, *Oeuvres, ed. cit.,* p. 85.

283 *Ibidem,* p. 151.

284 *Ibidem,* p. 110.

285 Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere,* volumul I, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 75.

286 Henri Bergson, *Oeuvres, ed. cit.,* p. 110.

287 *Ibidem,* p. 156.

Pentru ele, fiinţa umană trebuie să urce răbdătoare golgota de fiecare zi — „în căutarea eului pierdut®. Voinţa ezită adesea în faţa acestei odisei spirituale ; dacă noi devenim liberi ori de cîte ori vrem să ne scrutăm pe noi înşine, rareori ajungem să vrem [/;o], notează cu amărăciune Bergson. Analiza bergsoniană a libertăţii are un deznodămînt descurajant : postulatele fanteziei poetice se încheie printr-un tremolo sceptic.

înţelegerea duratei pure ca un timp interior al eului nu este o idee originală a lui Bergson, ci avansată cu mult înainte de Plotin, în *Enneade ;* filosoful neoplatonic considera timpul ca o extensie a sufletului, iar Bergson, cucerit de această idee, o va amplifica. Centrul de greutate al meditaţiei bergsoniene se va fixa însă nu asupra duratei în sine, ci asupra acelei puteri sufleteşti capabile s-o redea în plinătatea ei. Desemnarea acestei puteri, în urma unei minuţioase radiografii a spiritului, îl absoarbe febril pe Bergson ; prin ea gînditorul speră să legitimizeze dreptul la noutate al filosofiei sale. Sondajele sale epistemologice îl conduc la o concluzie neaşteptată : perceperea duratei a fost atribuită de ştiinţă în exclusivitate inteligenţei, adică tocmai acelei facultăţi aflate în neputinţă s-o cuprindă. De aceea Bergson purcede la procesul inteligenţei, demers care va imprima un caracter antiintelectualist făţiş filosofiei sale. Torentul acuzelor se precipită vertiginos : inteligenţa frustrează durata de esenţa ei — mobilitatea, traduce fluiditatea momentelor printr-o transpoziţie spaţială, şi tot ea, „turmentată de o insaţiabilă dorinţă de a distinge" [',1], substituie melodia interioară a sufletului cu un portativ arid de note separate. Ea descompune artificial viaţa, disecă brutal sentimentele, pietrifică „impresiile delicate şi fugitive ale conştiinţei noastre individuale® [288] [289], preferă aritmetica sumară a stărilor

288 *Ibidem,* p. 85.
289 *Ibidem,* p. 87.

discontinue pe care le derulează indiferent, printr-un mecanism cinematografic. Aliată cu materia rigidă şi adversară a vieţii, inteligenţa ne introduce într-o lume încremenită, îngheţată, „rece ca moartea®[290] [291]. Oriunde domneşte inteligenţa, viaţa se încovoaie umilită : „spontaneitatea se resoarbe în inerţie iar libertatea în necesitate®[v']. Intre inteligenţă şi vis este o distanţă la fel de mare ca între cei doi poli ; în inteligenţă omul află un îndreptar sever al vieţii practice, o călăuză dibace a acţiunii utile, un argus mereu atent la scopurile imediate. Ea veghează ca „atenţia la viaţă® să nu slăbească, să se fortifice neîncetat, să se apere de voluptatea visului, de verbul de mătase al reveriei. De la acest punct Bergson se desparte de William James, pe care altminteri l-a omagiat cu osîrdie. Ca şi acesta, Bergson dă întîie- tate „fluxului conştiinţei" şi deschide ofensiva împotriva inteligenţei; dar spre deosebire de pragma- tistul american (considerat de Bergson doar un psiholog care „a venit prea tîrziu pentru metafizică" [292]), el respinge apologia succesului, socotind că orice imixtiune a interesului utilitar destramă candoarea şi suavitatea sufletului. De aceea şi osîndeşte cu atîta violenţă inteligenţa. Nu numai pentru că parcelează nepăsătoare „fluxul conştiinţei", ci şi pentru că aserveşte fiinţa umană unui pragmatism meschin, făcînd-o insensibilă la zborul către înalt al spiritului, la marile fericiri sufleteşti care justifică trecerea noastră pe pămînt. Bergson critică cu îndreptăţire lacunele raţionalismului dogmatic, me- canicismul concepţiei metafizice, limitele intelectului abstract, convenţionalismul gîndirii algoritmizabile. Pagini de o mare virtuozitate analitică, scrise cu incandescenţa afectivă a unui filosof-poet, dedică el capacităţii sufletului uman de

290 *Ibidem, p.* 1364.
291 *Ibidem, p. 144.*
292 Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson,* Paris, 1959, p. 21.

a se cupla cu devenirea, de a capta cu un diapazon măiastru apelul august al Vieţii. înflăcărarea lui se converteşte însă în înverşunare, într-o înverşunată respingere *de plano* a inteligenţei, într-o nedreaptă filipică împotriva raţiunii. Poziţia lui antiintelectualistă nu va rămîne nesancţionată chiar în cadrul filosofiei occidentale. Bertrand Russell reproşa filosofiei bergso- niene că „prosperă de pe urma erorilor şi confuziilor intelectului" şi din această cauză „ajunge să prefere gîndirea rea celei bune, să declare insolubilă fiecare dificultate de moment şi să considere fiecare eroare nesăbuită ca faliment al intelectului şi triumf al intuiţiei" [4(i]. Iar ginditorul marxis-t francez Georges Politzer remarca o contradicţie internă a acestei filosofii care „nega posibilitatea de cunoaştere a realului prin ştiinţă şi declara că vorbeşte în numele unei cunoaşteri ştiinţifice -«superioare»" [4/].

Intuiţia, instanţă gnoseologică suverană, după Bergson, iluminează adîncurile unei subiectivităţi rebele faţă de logică, focalizîndu-se asupra duratei interioare. Filosoful mărturiseşte că a stat în cumpănă multă vreme înainte de a prelua termenul „intuiţie" ; situaţia acestui termen în istoria metafizicii îl nemulţumea. Şi alţi filosofi, sesizînd imperfecţiunile gîndirii analitice, discursive, au apelat la o facultate supraintelectuală — intuiţia, şi Bergson le aprobă gestul, mai mult, socoate că orice filosofie durabilă trebuie să fie vivificată de intuiţie. Dar, fie că au pus-o în sprijinul cunoaşterii raţionale (Intuiţia intelectuală a lui Descartes şi Spinoza), fie că au opus-o acesteia (intuiţia iraţională a lui Schelling şi Schopenhauer), aceştia au înzestrat-o cu puterea de a surprinde esenţele eterne şi imuabile, numite Substanţă, Eu, Idee,

Voinţă. [293] [294] [295] Presupoziţia că inteligenţa operează în timp, în aria relativităţii şi efemerului, iar intuiţia duce spre absolut, către esenţe atemporale, reprezintă, potrivit opiniei lui Bergson, o bizară inversare de roluri, care compromite funcţia intuiţiei. Pentru a restabili ecuaţia firească, el argumentează contrariul : inteligenţa se cantonează la o statică şi nevolnică imitare a eternului, deci ei îi scapă irevocabil durata. Privilegiul surprinderii nemediate şi vivace a duratei este rezervat numai şi numai intuiţiei. Dorul de eternitate este o boală veche a metafizicii, dar o boală închipuită. O nevoie maladivă de ordine şi securitate lăuntrică i-a făcut pe metafizicieni de-a lungul secolelor să asocieze fixitatea şi imobilismul cu beatitudinea, iar devenirea cu o privare de veşnicie, **cu** o interdicţie fatală a nemuririi, deci cu o damnaţiune a fiinţei umane. împotriva acestui elea- tism secretat subteran de vechea metafizică, Bergson salută omnipotenţa mişcării infinite, rememorează heraditeanul Ttâwa pet şi condiţionează puterea omului de a spulbera himerele eternităţii de intuirea acestei deveniri în durată. „Dacă orice fiinţă vie se naşte, creşte şi moare, dacă viaţa este evoluţie iar durata — realitatea ei, nu există oare şi o intuiţie a vitalului şi prin urmare o metafizică a vieţii, care să prelungească ştiinţa despre procesele vii ?“ [',9]. Cheie de boltă a acestei filosofii a vieţii, intuiţia se caracterizează printr-o desăvîrşită supunere afectivă la obiectul său — durata internă ; „a gîndi intuitiv înseamnă a gîndi în durată"[M], a exprima viaţa *sub specie durationis.* Bergson crede că intuiţionismul său vindecă spiritul de căutările donquijoteşti ale Absolutului (Absolutul se află în

293 Bcrtrand Russell, *History of Western Philosopy,* London, 1967, p. 762.

294 Georges Politzer, *Filo sofia şi miturile,* Bucureşti, Editura Univers, 1975, p. 258.

295 Henri Bergson, *Oeuvres, ed. cit.,* p. 1272.

noi, este de esenţă psihică, susţine filosoful), şi oferă umanităţii o alternativă salvatoare, eroică : în locul spaimei chinuitoare, deşarte în faţa vremelniciei, o confruntare lucidă cp timpul, realizată printr-o imersiune în străfundurile psihice unde palpită durata pură. Această tentativă i-a adus şi sufragii (Jean Lacroix asemuia intuiţia bergsoniană cu o metodă de purificare), dar şi ironii (Julien Benda califica bergsonismul drept „figarism filosofic" pentru că tratează timpul cu petulanţa lui Figaro). Unii comentatori de astăzi ai lui Bergson susţin însă că dincolo de focarul stins al controverselor, ceva rămîne nealterat şi viabil în bergsonism : proiectul pasionat de „a trezi conştiinţa din torpoarea sa", spectacolul mirific al vieţii lăuntrice, afirmarea prin om a „voinţei de viaţă" şi [296] [297] totodată a „insurecţiei" sale contra acesteia[298]. Nu în dizertaţia „savantă" şi emfatică asupra timpului se caută acum indicele de supravieţuire al bergsonis- mului[299], ci în primatul acordat vieţii, în denunţarea pulsaţiei convulsive a sinelui, a dualităţii eului şi a lipsei acute de autenticitate a fiinţei umane. Centrîn- du-se asupra vieţii şi instalînd intuiţia în hotarele elanului vital, intuiţionismul bergsonian ajunge să dizolve cunoaşterea existenţei în trăire iraţională ; această perspectivă îl expune azi pe Bergson unei interpretări la care a evitat să subscrie — aceea de existenţialist ce se ignoră.

296 *Ibidem,* p. 1273.

297 *Ibidem,* p. 1275.

298 Pierre Trotignon, *L'idee de la vie et la critique de la metaphysique. Essai sur le systeme de Bergson,* P.U.F., 1968, p. 9 şi 47.

299 în exegeza actuală a lui Bergson, nu lipsesc unele încercări de a-1 socoti un „maestru" al fizicienilor de renume, care a anticipat marile descoperiri ale fizicii din acest secol; dacă i-am pune in seamă astfel de merite, remarca ironic un critic, el n-ar mai fi filosof ci un fel de magician. (Francois Heidsieck, „Bergson et la phy- sique contemporaine*, în *Revue de Metaphysique et de Morale,* nr. 4, 1975, p. 539).

în filosofia lui Bergson, intuiţia este termenul cu cele mai multe definiţii şi — poate tocmai de aceea — cu cel mai ambiguu înţeles. Bergson manifestă apriga dorinţă de a-şi cizela metoda atît de fin, încît să redea cu maximă supleţe o experienţă interioară asupra căreia meditaţia filosofică nu s-a aplecat : osmoza trecutului şi prezentului în retorta împovărată a memoriei, plăsmuirea viitorului profil al eului din amalgamul de impresii trecute, arabescurile descrise de durată în mişcarea de străpungere a viitorului. Dacă eul se desface treptat de crisalida trăirilor anterioare, dacă se forjează din nou la flacăra clipei prezente, clipă deja aflată în aşteptarea **celei** viitoare şi siderată brusc de ea, atunci metoda intuiţiei trebuie racordată la pulsul acestei procesualităţi şi concepută ca „viziune directă a spiritului prin spirit" [300]. Intuiţia anulează hiatusul dintre subiect şi obiect pentru că devine conştiinţă imediată a obiectului, „cunoaştere care este contact şi chiar coincidenţă" [M]. La nivel subuman, viaţa se călăuzeşte după pîlpîirea oarbă a instinctului ; la nivel uman torţa o poartă intuiţia, adică „instinctul devenit dezinteresat, conştient de el însuşi, capabil de a reflecta asupra obiectului său şi a-1 lărgi indefinit" [301] [302]. Transportată în interiorul obiectului prin simpatie, intuiţia coincide cu ceea ce are el unic şi inexprimabil[303] şi accede nemijlocit la esenţă ; ea deşteaptă din somnolenţă încrustaţi! lîncezinde ale memoriei, descifrează hieroglifele criptice ale abisurilor, reînvie vechi imagini sortite la pieire de durere sau uitare şi predispune sufletul să asculte înfiorat „liturghiile intime" (Verlaine), murmurate tainic în adîncul lui. Oglindită de intuiţie, personalitatea umană apare ca o pasăre Phoenix renăscută fără istov din cenuşa vechilor alcătuiri

300 Henri Bergson, *Oeuvres, ed. cit.,* p. 1285.
301 *Ibidem, p.* 1273.
302 *Ibidem,* p. 645.
303 *Ibidem,* p. 1395.

sufleteşti. Mergînd pe firul intuiţiei, meditaţia bergsoniană are o fecundă revelaţie : în modelarea personalităţii, inconştientul nu este un factor nevrednic de luat în seamă. Unele cercetări contemporane ale filosofiei lui Bergson atribuie intuiţiei meritul de a sublinia rolul inconştientului în viaţa psihică şi de a sensibiliza filosofia la această temă cu mult înainte de a fi invadată de freudism[304]. Referirile lui Bergson la inconştient sînt numeroase, toate descriindu-1 ca un creuzet al trecutului individual, ca loc geometric al antitezelor şi pulsiunilor clar obscure, care trimite cînd şi cînd scăpărări fulgurante înspre orizontul conştiinţei. Lui Bergson nu i-a rămas necunoscută teoria lui Freud dar, în mod ciudat, raportările la ea sînt foarte discrete. Faima freudismului, care ameninţa s-o eclipseze pe a sa, nu-1 lasă indiferent; dar filosoful francez susţine, cu străveziu orgoliu, că acesta confirmă teza sa despre „conservarea integrală a trecutului"[305], iar în unele texte practică, evident, un freudism camuflat, vorbind despre refularea în inconştient a trecutului emoţional[306]. Este adevărat, instinctivismul freudlan, concluziile mohorîte recoltate de psihanaliză nu puteau găsi în Bergson un suporter declarat: dar, sub incidenţa freudismului, filosoful renunţă la tratarea idilică a inconştientului, chiar mai mult, îşi manifestă neliniştea îngrijată în faţa lui. Forţele reprimate ale inconştientului presează asupra biografiei prezente a individului, combustia lui explozivă o mineză, curenţii lui anarhici o împing spre făgaşe divergente ; copilăria fiecărui individ făgăduieşte un evantai de posibile împliniri care, pe parcursul vie-

304 De pildă, un comentator occidental argumentează printr-o minuţioasă inventariere a textelor, că gîndirea lui Bergson implică incontestabil inconştientul şi că ea schiţează chiar o metafizică a inconştientului (Maurice Dayan, „L'inconscient selon Bergson", în *Revue de Metaphysique et de Morale,* nr. 3, 1965, p. 287 şi *passim).*

305 Henri Bergson, *Oeuvres, ed. cit., p.* 1316.

306 *Ibidem, p.* 498.

ţii, în pîrjolul acestei demonice zbateri, sînt irosite şi trădate rînd pe rînd. Înaintînd, cu lampa de minier a intuiţiei, prin galerii neştiute şi primejdioase ale spiritului, Bergson desluşeşte privelişti luciferice, tenebroase, oare îl fac să-şi regrete excursul. Şi din această pricină, după multe revizuiri în definirea intuiţiei, entuziasmul său pentru această metodă se diminuează. Uneori o limitează doar la o „franjă de imagini" [307] care înconjoară inteligenţa, alteori se îndoieşte de puterea ei de a clarifica ţesătura alambicată a personalităţii. Intuiţia nu împlineşte prea bine misiunea de a lumina „obscuritatea nopţii în care ne lasă inteligenţa", deoarece „proiectează o lumină tremurătoare şi slabă", licăreşte vag şi intermitent, la fel ca „o lampă aproape stinsă, care se reaprinde din cînd în cînd, de abia pentru cîteva clipe"[308]. Dînd glas neîncrederii în intuiţie, bergsonismul se plasează în miezul unui paradox : dacă inteligenţa este respinsă iar intuiţia, departe de a fi infailibilă, se vădeşte incertă şi ceţoasă, atunci devine îndoielnică însăşi capacitatea fiinţei umane de a cunoaşte. Pe ce alte temelii se poate baza cunoaşterea ? Bergson nu răspunde. Cu toate că a promis noi zări gnoseologice spiritului uman, intuiţionismul bergsonian evoluează spre o încheiere agnostică.

Bergson însuşi încearcă, cel dintîi, dezamăgirea pentru drumul urmat, constatând că gîndirea sa presupune o nouă metodă dar nu-i pregătită defel să-i fructifice roadele. Pentru a comunica sensurile dez- ghiocate, intuiţia recurge tot la abstracţiile fără culoare şi simbolurile reci ale discreditatei inteligenţe. Filosofia, credincioasă categoriilor logice, nu deţine mijloacele de expresie separate. Le tezaurizează, în schimb, arta. Marea ei virtute —

307 *Ibidem,* p. 1285.

308 *Ibidem,* p. 722.

imaginea, structura expresivă, exercită o ispititoare atracţie asupra filosofului. De aceea Bergson suprapune intuiţiei filosofice intuiţia artistică, glorifică arta şi o încununează olimpian cu laurii metodei sale. Numai artistul se dăruie cu frenezie intuiţiei, numai el ştie să preţuiască acest secret furat zeilor şi să lase „demonul lui Socra- te“ [309] să vorbească prin el. Un suflet de artist percepe lucrurile în „manieră virginală®, formele, culorile şi sunetele i se destăinuie în puritatea lor imaculată, irizările multicolore ale vieţii interioare îi apar în graţia lor vaporoasă şi diafană. împotrivirea artei la tot ceea ce violentează armonia inefabilă a vieţii este promptă ; ce altceva reprezintă comicul, arată Bergson în eseul *Risul* (1900), decît sancţiunea oricărui reflex automat, mecanic, care întrerupe fluenţa cursului vital ? [310] Arta dă un ultimatum sublim abstractizării şi uscăciunii mentale pentru a proteja constelaţia de frumuseţi a vieţii, sondează universul sufletesc pentru a-i descoperi comorile îngropate, colindă peisajul lăuntric vrăjită de feeria lui genuină, indefinibilă ; intuiţia artistică este interpretul desăvîrşit, strălucit al unicităţii vieţii sufleteşti. Revitalizînd „raţiunile inimii" semnalate încă de Pascal, bergsonismul invită să li se restituie titlurile de nobleţe, pînă atunci renegate, în arhitectonica Spiritului ; prin aceasta instaurează un climat prielnic descătuşării sensibilităţii, revărsînd un suflu reavăn asupra conştiinţei artistice. Răsunetul intuiţiei berg- soniene în atmosfera artistică a epocii va fi sonor şi percutant, cu mult mai mare decît în filosofie (unde, după cum s-a remarcat, Bergson „n-a creat o şcoală filosofică distinctă" M). Impresionismul în pictură şi muzică, simbolismul în literatură, şi-au aclamat în bergsonism doctrina. Opinia unor istorici ai filosofiei (Leon Brunschvicg,

309 *Ibidem,* p. 1348.

310 *Ibidem,* p. 410 şi 414 (Bergson defineşte comicul „du mecanique plaque sur du vivant").

Jean Wahl) că bergsonismul filosofic se dublează printr-un bergsonism literar şi artistic, cu o respiraţie mult mai amplă şi răzbătătoare, are îndrituite temeiuri. Contra scientismului glacial al lui Taine şi Renan, a naturalismului sobru şi neutral al lui Zola, a obiectivismului doct şi impasibil al parnasienilor, o reacţie vulcanică izbucneşte în epocă, de care impulsul bergsonian nu-i străin. Fluiditatea eului, melodicitatea trăirilor afective, evaziunea din celula cotidianului în căutarea unui paradis pierdut, năluca stranie a trecutului, alchimia magică a inconştientului, sînt idei care, înmugurite în bergsonism, vor fi transfigurate creator în proză (Proust) [311] [312], în poezie (Paul Claudel), în pictură (Monet), în muzică (Debussy), în eseistică (Ch. Peguy, animatorul legendei lui Bergson la început de veac). Foarte semnificativ, bergsonismul este receptat în mişcarea artistică prin laturi mai puţin limpezite de filosof, a căror prezenţă l-a deconcertat pentru că nu sînt în consens cu convenţia acceptată a optimismului său. Sensibilitatea ascuţită a creatorilor de artă a receptat lesne subsolurile tensionate ale gîndirii bergsoniene, şi această poziţie contrazice afirmaţia unor exegeţi că filosofia bergsoniană este o filosofie „atragică" ®®. Gîndirea lui Bergson nu numai a inspirat, ci şi-a completat fizionomia prin intrarea în circuitele artei. Dealtfel, constatările acide şi **critice** făcute de Bergson însuşi asupra discrepan-

---

311,**64 A.** H. HaiiumeB, <&MJIOCO<1)HH Alipii Beprcoaa HsjţaTejibCTBO MOCKOBCKOTO ymiDepcnTeTa, 1960, p. 53.

312Marcel Proust, prieten şi rudă cu Bergson, nutrind, ca şi el, simpatie pentru John Ruskin, se inspiră din ideile bergsoniene, le prelucrează în laboratorul imaginaţiei sale şi reînnoieşte stilul romanului modern. Romanul-fluviu *In căutarea timpului pierdut,* imensă saga a trecutului emoţional al eroului, brodează, pe canavaua timpului, un şirag de monografii sufleteşti pline de densitate afectivă şi sinceritate a expresiei. Analist dotat cu o extra-

ţei dintre viaţa tihnită şi filistină a lumii burgheze — cum apare ea la suprafaţă şi contradicţiile care o macină în substrat, nu sînt de natură să stimuleze euforia. Cucerirea individualităţii umane, reintrarea în posesia „eului fundamental" are riscurile şi deziluziile ei, fiindcă dînd în vileag acea „parte ascunsă din noi înşine", ne pune faţă în faţă cu „elementul tragic al personalităţii noastre"[C7]. O lectură atentă a textelor atestă că filosofia bergsoniană se conjugă stîngaci şi declarativ cu optimismul, iar reflecţiile filosofului asupra artei (şi reverberaţiile lor în creaţia artiştilor) dau o lovitură de graţie mitului imunităţii la tragic a lui Bergson.

După o îndelungată perioadă de tăcere, Bergson publică o carte parcă anume destinată să-i pună în [313] [314] derută şi pe adepţi şi pe adversari — *Cele două surse ale moralei şi religiei.* Lucrarea nu ilustrează numai o subită retrezire a ambiţiei de făuritor de sistem — după ce s-a ocupat de „filosofia naturii", de „filosofia spiritului" şi a prefigurat o estetică, vrea să închidă cercul printr-o etică şi o filosofie a religiei. Chiar şi prin aceasta filosoful se dezice, de vreme ce decenii de-a riadul a biciuit neiertător orice încercare de a încarcera viaţa în calapodul sistemului metafizic, iar acum cade el însuşi în eroarea combătută. Lucrarea stă mărturie însă şi pentru altceva, mult mai revelatoriu : filosoful se răfuieşte aici cu propriile iluzii, cu utopia optimismului său şi caută un liman al temerilor sale. Dar, ieşind dintr-o utopie, filosoful

313ordinară fineţe psihologică, Proust descrie, în arborescente solilocvii, meandrele unei durate interioare infidele faţă de logica vîrstelor, electrizanta ciocnire dintre eurile antinomice, sfidarea aruncată de vis „atenţie la viaţă", monogramele de neşters imprimate de „memoria involuntară* asupra sinelui. Bergsonismul se regăseşte aici, dar într-o identitate nouă, originală, datorată în întregime duhului vizionar al romancierului şi purtînd întru totul semnătura : Marcel Proust.

66 Vladimir Jankelevitch, op. *cit., p.* 248.

314Henri Bergson, *Oeuvres, ed. cit.,* p. 464.

cade în alta ; închipuindu-şi că toate fră- mîntările antrenate de căutarea sensului vieţii se sting sub mantia divinităţii, meditaţia sa degenerează intr-o apologetică creştină. De aceea el merită din plin ironia că dacă papa ar fi prevăzut finalul operei bergsoniene, n-ar mai fi pus-o, la început, la index [315]. Vitalismul bergsonian n-a reuşit să înalţe omul la demnitatea de valoare supremă a universului şi acum transpare cu claritate de ce. Elanul vital nu ajunge să producă decît o „societate închisă", omologată regnului biologic, dominată de exigenţele imediate ale vieţii, cu o morală de asemenea „închisă", care impune individului obedienţă absolută la normele coercitive ale grupului, absenţa iniţiativei, ferecarea în carapacea egoismului. Destinul uman se află în suferinţă, cunoaşte nu libertatea ci servitutea determinismului biologic, absolutismul naturii oarbe ; steaua polară a visurilor nu luminează pentru el sau, aşa cum sună un vers al lui Verlaine, „triumfătoare-i viaţa, dar Idealul mort". Biologismul profesat se răzbună, amputînd fiinţei umane orizonturile umanizării. Şi atunci Bergson imaginează o ieşire salvatoare, susţinînd că elanul vital produce şi
indivizi de excepţie — eroii, profeţii, sfinţii — ctitori ai unei „morale deschise", care îndrumă oamenii către „societatea deschisă", adică umanitatea. Sub imboldul lor creşte în om dorinţa să se identifice cu principiul iubirii şi creaţiei emanat de divinitate şi să se contopească ou ea. Drama speciei umane ar lua astfel sfîrşit. Individul îşi va regăsi patosul şi fervoarea idealurilor numai prin consimţire la misticismul creştin care, după Bergson, are „nobila" menire de a mîntui „sufletul umanităţii"[316]. îmbibată de

315Mauricc Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie,* Gallimard, 1960, p. 290.

316Henri Bergsbn, *Oeuvres, ed. cit.,* p. 1177. Un comentator recent al lui Bergson, într-o scriere marcată de efuziune

platitudini şi teze eclectice, analiza bergsoniană a moralei şi religiei combină hilar emanatismul plotinian (dizolvarea naturii în divinitate), asceza budistă (anihilarea fluxului suferinţei în Nirvana), elogiul martirilor întru credinţa creştină (o întreagă galerie de sfinţi, în care este aşezată şi Ioana d'Arc). Eşecul filosofiei bergsoniene — pentru că recursul resemnat la credinţă este fără îndoială un eşec — probează că gînditorul n-a putut birui, cu armele propriei construcţii filosofice, acel „sentiment tragic al timpului" care i-a hrănit neîncetat zbuciumul lăuntric. Filosoful se degradează în „profet" şi cu toate că din direcţia neotomismului (A.-D. Sertillan- ges) sau a personalismului (E. Mounier) s-au auzit aplauze pentru aceasta, trebuie subliniat că „profetul" nu absolvă de furtuni şi dezacorduri interioare gîndirea filosofului, ci le pune şi mai mult în relief. Forţa corozivă a decepţiei, prezentă încă de la început, cînd a pornit în căutarea eului pierdut al individului, se intensifică în ultima fază a creaţiei sale, cînd porneşte în căutarea eului pierdut al umanităţii (sau a unui „eu profund" al umanităţii caracterizat prin viaţa mistică[317]). De la primul stadiu la cel de al doilea, dezamăgirea progresează ca o reacţie în lanţ. în forjeria eului, dincolo de cortina volatilă de emoţii trecătoare, dincolo de focurile bengale ale sensibilităţii, durata trasează ireversibil şi implacabil destinul fiinţei muritoare.

exaltată, îi omagiază cu zel „meritul" de a reînvia divinitatea într-o nouă ipostază : ,,în privinţa lui dumnezeu, găsim o teorie net opusă unui dumnezeu oprimant, fantasmă socială, şi unui dumnezeu mort, fantomă filosofică. Dispare şi dumnezeul care comandă şi care judecă, şi dumnezeul care poate şi care ştie tot. Ideea creaţiei ne invită să descoperim un dumnezeu care, pentru a fi afirmat, nu ne obligă să negăm lumea" (Georges Levesque, *Bergson. Vie et mort de l'homme et de Dteu,* Les Editions du Cerf, Paris, 1973, p. 131-132).

317Madeleine Barthelemy-Madaule, „Le temps chez Bergson et Teilhard de Chardin*, în volumul *Time in Science and Philosophy,* Prague, 1971, p. 248.

Ea apropie viitorul, dar totodată îl „roade" (expresia revine des la Bergson), îl macină vorace. Prins în capcana timpului, în înlănţuirea lui haină, omul trece necurmat prin şirul metamorfozelor, devine mereu altul ; niciodată fiinţa lui intimă nu se scaldă de două ori în apele aceluiaşi rîu sufletesc. Cursul vieţii oferă o dezolantă şi plăpîndă certitudine : „ea curge, fără să putem spune dacă într-o direcţie unică şi nici dacă totdeauna şi peste tot este acelaşi rîu care curge" [318]. Nicăieri omul nu găseşte un reazem, Absolutul promis, după care a tînjit zadarnic, nu se află „în noi". Învîrtindu-se fără sens, sau cu noime şi tîlcuri nepătrunse de spirit, roata neînduplecată a vremii pogoară amurgul asupra vieţii. Intuiţia duratei, în adevăratul şi temutul ei rost, este o percepţie gravă şi crincenă a scurgerii fără întoarcere a timpului. La acea şoaptă rugătoare : „O, Timp, opreşte-ţi zborul!“ (Lamartine), clipa nu se supune. Omul îi apare lui Bergson ca vasalul preaplecat al lui Cronos şi nu ca suveranul lui. Fiinţa umană este sacrificată necruţător timpului. Copleşită de „agonie şi extaz" în faţa duratei, meditaţia bergsoniană se înfioară de imensitatea ei or, aşa cum arăta Marx, „sentimentul copleşirii este începutul evlaviei"[319]. Ajuns, într-un ceas tîrziu al gîndirii sale, la evlavie mistică, Bergson însuşi aduce dovada supremă, de netăgăduit, că decorurile optimiste ale filosofiei sale erau prea şubrede şi ireale pentru a încadra, fără seisme tragice, problematica timpului.

In filosofia bergsoniană, examenul duratei pure echivalează cu un examen al condiţiei umane aflate în luptă cu timpul. Ideea generoasă a creativităţii umane ar fi trebuit să-i fie lui Bergson o călăuză către umanism. Dar Bergson este filosoful-risi- pitor al acestei idei. Filosofia lui nu făureşte o strategie a biruinţei omului asupra timpului şi nici nu

318 Henri Bergson, *Oeuvres, ed. cit., p. 1442.*

319 Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere,* volumul I, *ed. cit., p.* 33.

lumineazã, în cuvenita splendoare, vocaţia unicã, titanicã, a omului de a dura valori nepieritoare, de a cãuta, în zborul clipei, „mirabila sãmînţã" a eternului. Cãci, în faustica şi neînvinsa lui sete de perenitate, omul poate sã disceamã, în orice Saharã de clipe fugare, nisipul clepsidrei care mãsoarã eternitatea.

6 QUO VADIS, DON QUIJOTE ?

(Eseu despre Miguel de Unamuno)

Motto :
„Dacã *rãnile mele nu strãlucesc în ochii celor ce se uitã la ele, se bucurã cel puţin de preţuirea acelora care ştiu unde le-am cãpãtat,"*

Cervantes, *Don Quijote de La Mancha.*

Quo vadis, Unamuno ? Orişiunde îl ajunge întrebarea, la rãspîntia unui gînd sau a unui vers, în clocotul luptei pentru înnoirea Spaniei, în toiul unei prelegeri la Universitatea din Salamanca, filosoful, poetul, romancierul, eseistul, dramaturgul şi profesorul spaniol dã acelaşi rãscolitor şi exaltat rãspuns : în cãutarea lui Don Quijote. Cel spre care aleargã sã-1 salute ca erou al gîndirii sale nu-i o fiinţã realã, ci „o fiinţã de ficţiune şi de acţiune, mai realã decît toţi filosofii", o fiinţã plecatã ea însãşi sã presshimbe zarea finitã din La Mancha cu zãri infinite, o fiinţã imortalizatã pe drumul veşnicei cãutãri. Unamuno porneşte sã-1 caute pe filosoful Quijote în viitor, dar pentru aceasta trebuie mai întîi sã-1 descopere în trecut; sã-i afle mor- mîntul, troienit de uitãri şi de strigãtoare neînţelegeri,

apăsat de lespedea grea a ridicolului, lăsat in paragină de cei prea grăbiţi să se scuture de „eroica sa nebunie". în căutarea lui, Unamuno cheamă la o nemaivăzută cruciadă însoţită de muzica sferelor, condusă de „steaua cea strălucitoare şi sonoră" care-o încuviinţează de pe cer şi îi spune calea. „Ei bine, da; cred că putem porni sfînta cruciadă întru răscumpărarea mormîntului lui Don Quijote de la bacalaureaţii, popii, bărbierii, ducii şi canonicii care au pus stăpînire pe el. Cred că putem porni sfînta cruciadă întru răscumpărarea mormîntului Cavalerului Nebuniei din mina hidalgilor Raţiunii" *. Celor ce i se alătură, Unamuno nu le făgăduieşte, ca altădată Don Quijote lui Sancho Panza, ocîrmuirea unei insule, ci ocîrmuirea propriului lor suflet, regăsirea înăuntru a unui „Don Quijote interior", dar numai după ce a fost regăsit acela din afară. Participarea la cruciadă conferă o demnitate unică, uriaşă : conştiinţa de sine a quijotismului. Căci, se întreabă Miguel de Unamuno în *Sentimentul tragic al vieţii,* ce a lăsat Don Quijote culturii ? Şi tot el răspunde : *„Quijotismul, şi aceasta nu e puţin !* O întreagă metodă, o întreagă epistemologie, o întreagă estetică, o întreagă logică, o întreagă etică, o întreagă religie mai ales, adică o întreagă eco-

1 Miguel de Unamuno, ***Viaţa lui Don Quijote şi Sancho,*** Bucureşti, Editura Univers, 1973, p. 56. nomie a eternului şi a divinului, o întreagă speranţă în absurdul raţional® [320] [321]. Moştenitoare a înzestrării cosmice lăsate de Cavalerul Tristei Figuri, cultura europeană de la răscruce de veac şi mai ales cea a Spaniei lui Unamuno încă nu şi-a asumat cum se cuvine legatul — susţine gînditorul de la Salamanca. Privind în jur el nu

320 Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie,* Paris, Gallimard, 1937, huitieme edition, p. 196-197.

321 Miguel de Unamuno, *Verites arbitraires (ESPAGNE contre EUROPE),* Paris, Aux fiditions du Sagittaire, 1925, deuxieme edition, p. 45.

mai întîlneşte nimic din nerăbdarea cu care Don Quijote purcedea în lume să îndrepte strîmbătăţile, să răzbune umilinţele, să înlăture silniciile, nimic din dorul purificator care făcea din Aldonza Lorenzo, făptura necioplită şi searbădă, o preafrumoasă Dulcinee, crăiasă, a inimii, nimic din nevoia de etern care transfigura viaţa lui Alonso Quijano cel Bun în nemoartea iui Don Quijote. „Sclavi ai timpului, noi ne forţăm să dăm o realitate de timp prezent viitorului sau trecutului, şi nu mai avem intuiţia eternului, pentru că îl căutăm în timp, în Istorie şi nu în el însuşi® [i]. Privind în jur el constată că fîntînile nemărginirii care susură în scrisul lui Cervantes au secat cu totul, că existenţa diurnă a nenumăraţilor Sancho se scaldă în apele impure ale mărginirii şi resemnării, că în lumea dezbinată, în loc de o confrerie a iubirii şi a curajului, domneşte o confrerie a fricii şi a urii. Vîrsta de aur, magnifica vîrstă a convieţuirii în bună pace între litere şi arme, e departe de a se întrupa. Prin cruciada sa, Unamuno vrea să facă omul conştient şi mîndru de zestrea quijotească, să-1 hotărască să şi-o revendice, să-l înveţe să o merite, pentru ca astfel să se înalţe ca om. Unamuno se străduieşte să-1 convingă că această moştenire nu-i nici grea, nici înjositoare, cum au ponegrit-o nevrednicii din plămada bacalaureatului Sanson Carrasco (învăţatul neştiutor şi obtuz, vrăjmaş al aventurii lui Don Quijote), ci adevăratul leagăn al omenescului şi al vîrstei de aur. Şi ca să cîştige omul pentru quijotism, Unamuno se avîntă într-o dublă misiune : prima, reînvierea lui Don Quijote şi a doua, chiar mai grea decît prima, reabilitarea lui Sancho.

Toată filosofia lui Unamuno este un roman al lui Don Quijote, un roman scris de un gînditor sau mai degrabă de un „simţitor", cum l-a plăcut filosofului să se denumească. Fiindcă mormîntul lui Don

Quijote a fost luat în stăipînire de „hidalgii Raţiunii" iar amintirea eroului a fost ciuntită tot de ei, Unamuno încearcă să prepare filosofia pentru întâlnirea cu „Cavalerul Nebuniei". Tradiţia raţionalistă, înţepenită în contemplarea omului ca fiinţă raţională, împiedică această întâlnire. S-a spus că raţiunea îl deosebeşte pe om de animal ; Unamuno obiectează, afirmând că ceea ce-1 distinge e mai mult sentimentul decît raţiunea. „Mai des am văzut o pisică raţionînd decît rîzînd sau plîngînd", spune el ironic [322] [323]. Cursul filosofiei de la Descartes încolo a fost o necontenită fugă de sentiment, adică de suflul ei viu şi real. Filosofia răspunde necesităţii de a forma „o concepţie unitară şi totală despre lume şi viaţă", admite Unamuno, dar cauza adîncă a acestei concepţii este totdeauna un sentiment al vieţii. „Şi acesta, ca tot ceea ce este afectiv, are rădăcini subconştiente, poate inconştiente" [G]. Pînă acum, biografia intimă a oamenilor care şi^au trăit viaţa filo- sofînd n-a prea fost luată în seamă, deşi tocmai ea poate dezlega enigma operei. In filosof respiră şi urzeşte omul, măreţia sau micimea filosofului este dată de măreţia sau micimea acestei respiraţii, a acestei urzeli. „Dacă un filosof nu este un om, este tot ce vrea, în afară de filosof ; şi pe deasupra e un pedant, adică o copie şi nu un original al omului" [324]. Iar pînă acum filosofia s-a îndeletnicit nu cu „omul în carne şi oase", ci cu fantoma lui, cu o abstracţie cenuşie despre el. Or, simpatia lui Unamuno se îndreaptă spre „oamenii în came şi oase, oamenii care se nasc, suferă şi, fără ca să vrea, mor“, oamenii care ar trebui să fie, după gîndul generos al lui Kant, scop şi nu mijloc, aceia ce caută zi de zi, cu naivă înfrigurare, fericirea. Ceea ce-i rău în *Discurs asupra metodei* al lui Descartes, nu-i îndoiala metodică (îndoiala hrăneşte

322 Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie, ed. cit.,* p. 8.
323 *Ibidem.*
324 *Ibidem,* p. 15.

neastîmpărul vieţii şi Unamuno o acceptă), nici faptul că începe prin a se îndoi de tot, ci faptul că filosoful francez „vrea să înceapă prin a înceta să fie el însuşi, Descartes, omul real, în came şi oase“, apreciază Unamuno [325]. Expresia *cogito, ergo sum* răsuceşte existenţa în jurul lui „cogito" ca născocitor de abstracţii, şi ea stîmeşte iritarea filosofului spaniol. „Conştiinţa de a gîndi nu e oare, înainte de toate, conştiinţa de a fi ? Este posibilă oare o gîndire pură, fără conştiinţă de sine, fără personalitate ?“[326]. De aceea el inversează sensul expresiei carteziene, o transformă în *sum, ergo cogito,* dar precizează că natura lui *sum* este a trăi, a simţi, a dori. Omul nu gîndeşte pentru a trăi, nici nu trăieşte pentru a gîndi, ci pur şi simplu trăieşte .pentru a trăi, pentru a simţi viaţa în acel *de profundis* al ei, pentru a persevera indefinit în fiinţa sa, cum spune Unamuno citîndu-1 pe Spinoza. Efortul de perseverare în fiinţă, această „dorinţă anxioasă de nemurire", reprezintă condiţia de căpetenie a întregii vieţi şi a întregii gîndiri. „Şi nu e oare el, tocmai prin aceasta, adevărata bază, adevăratul punct de plecare al oricărei filosofii, cu toate că filosofii, pervertiţi de intelectualism, nu-1 recunosc ?“ [327] Făcînd din sentiment cea dintîi unealtă a filosofului, Unamuno glosează în marginea lui Pascal şi- a lui Kierkegaard, gîndltori de la care împrumută fervoarea dezicerii de intelectualismul rigid şi pământiu. Cînd stăruie asupra conflictului dintre raţiune şi viaţă („raţiunile inimii"), cînd susţine că „istoria tragică a gîndirii umane nu e, în fond, decît cea a unei lupte între raţiune şi viaţă" [328] [329], Pascal îi dirijează gîndul ; cînd pune trăirea subiectivă, pasională a individului mai presus decît orice abstracţie de factură

---

325 *Ibidem,* p. 27.
326 *Ibidem, p.* 28.
327 *Ibidem,*
328 *Ibidem,* **p. 75.**
329 *Ibidem,* **p. 194.**

hegeliană, cînd vede în angoasă resortul secret al vieţii, atunci Kierkegaard („fratele meu Kierkegaard", cum îl numeşte) i-1 dirijează. Dacă s-ar scoate ideile datorate de Unamuno celor doi, gîndirea lui ar rămîne, fără îndoială, dezolant de săracă. îi salvează originalitatea, felul personal, inimitabil, în care aplică ideea (şi ea împrumutată de la ceilalţi) că filosofia nu e un „sistem" ci o atitudine a filosofului-om faţă de viaţă, întruparea în cuvînt a propriului său calvar de a fi. Se pronunţă adesea că o filosofie vrednică de acest nume trebuie să fie părtaşă la viaţa autorului ei. „Filosofia este, deci, de asemenea, ştiinţa tragediei vieţii, reflexie asupra sentimentului tragic al vieţii. Şi o încercare a acestei filosofii, ou inevitabilele ei contradicţii sau antinomii intime, este ceea ce am pretins eu să fac aici. Iar cititorul să nu uite că am operat asupra mea însumi ; că travaliul meu a fost un travaliu de auto-chirurgie şi fără alt anestezic decît travaliul însuşi. Bucuria de a mă opera a înnobilat durerea de a fi operat" [u]. Iar ceea ce întăreşte originalitatea gîndirii sale este transformarea filosofici nu doar într-o părtaşă la viaţa sa ci şi la viaţa imaginară a eroului cu care se contopeşte, la „nebunia mîntuitoare" a lui Don' Quijote, pînă acolo încît identifică forma supremă, decisivă a filosofiei cu quijotismul.

Ca şi Socrate, care mărturisea că un demon lăuntric îl îndrumă, Unamuno îşi asumă un demon al său. Diaiogînd într-un eseu cu un prieten, el anunţă tulburat că altcineva îi dictează gîndurile şi ia hotărîri în numele sau, prin glasul său. „Nici eu nu ştiu ce vor să spună multe din aceste năluciri ale spiritului meu pe care ţi le împărtăşesc, sau, eu, cel puţin, nu ştiu. E în mine cineva care mi le dictează, care mi le spune. îl ascult şi nu încerc să-i văd faţa, nici să-1 întreb de nume. Ştiu numai că dacă l-aş vedea la faţă şi dacă mi-ar dezvălui numele său, eu

aş muri ca să trăiască el" [330]. Meşteşugul acestei dictări din umbră, despotismul esoteric asupra destinului altora l-a exercitat şi el, la rîndul său, în roman şi în nuvelă. „Nivola" sa *Negura* stă mărturie despre puterea creatorului de a decide după voinţa sa de soarta personajului. Cînd Augusto Perez, protagonistul „nivolei", vine să-1 consulte în privinţa sinuciderii, Unamuno îi dă răspunsul şocant că nu se poate sinucide deoarece el nu există decît în imaginaţia scriitorului iar sorocul morţii lui atîmă de capriciul celui ce i-a dat viaţă. Filosoful Unamuno se ruşinează însă că scriitorul Unamuno şi-a îngăduit orgoliul demiurgic de a crea şi dispune de fiinţe [331], cînd el însuşi nu se socoate decît o fiinţă creată şi dependentă de creator. Acel zeu care-1 călăuzeşte nu este zeul religiei creştine, deşi Unamuno a fost un religios. Totuşi, modul său de a-şi însuşi religia (un mod cu totul aparte, predispus la apostazie, care i-a adus chiar numele de ateu) a stîrnit nemulţumirea şi dezacordul catolicismului oficial. Zeul său interior nu este altul decît un Don Quijote zeificat, devenit Crist şi încă un Crist spaniol (filosoful invocă adesea cu ardoare „figura Domnului nostru Don Quijote, Cristul spaniol"). Reculegerea sa pioasă în faţa Cristului lui Velăzquez din muzeul Prado îi inspiră nu numai cunoscutul poem purtînd titlul tabloului, nu numai meditaţia mesianică despre „acest Crist care este totdeauna gata să moară, fără a sfîrşi vreodată de a muri, pentru ca să ne dăruiască nouă viaţa! " [332], ci şi analogia dintre Don Quijote, pămînteanul crucificat la răscrucea dintre vis şi viaţă, şi

330 Miguel de Unamuno, *Viaţa lui Don Quijote şi Sancho, ed. cit., p.* 57.

331 „Mi-e ruşine că am născocit cîndva făpturi imaginare, personaje de roman, ca să pun în gura lor ce nu mă încumetam să rostesc eu şi să le fac să spună ca în glumă ceea ce pentru mine este cît se poate de serios* (Ibidem, p. 57-58).

332 Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie, ed. cit.,* p. 48.

personajul biblic. Şi de aici convingerea sa că în sufletul fiecărui om agonizează un Don Quijote, numai că nu oricine devine conştient şi se pătrunde de cumplitul acestei agonii. Mai ou seamă destinul său individual scrie „nuvela exemplară" a vieţii agonice, înţesată de evenimente şi atitudini dramatice : de abjurări şi convertiri spectaculoase (în 1881 îşi pierde credinţa, în 1887 şi-o redobîndeşte, oricum însă criza religioasă se iţeşte tot timpul), de ridicări cutezătoare în apărarea progresului patriei sale, atît de cutezătoare încît „s-a identificat ou Spania pînă la gradul la care a putut declara «mă doare Spania»[333], de înrolare activă la programul generaţiei de la 1898 (alături de Jose Martinez Ruiz, cunoscut sub pseudonimul Azorin, Pio Baroja Nessi, Ramon Marfa del Văile Inclăn, fraţii Antonio şi Manuel Machado, Unamuno a militat pentru potenţarea fiinţei naţionale a Spaniei dar şi pentru deschiderea ferestrelor ei către Europa), de împotrivire faţă de orice compromis ca rector al Universităţii din Salamanca [334], de dîrzenia manifestată în repudierea dictaturii generalului Primo de Rivera, dîrzenie plătită cu preţul greu al exilului. Chiar dacă aventurile sale spirituale, doritoare să transpună în faptă idealuri de înălţare, au eşuat şi i-au atras năpaste, ele n-au făcut din el un dezamăgit. în înfrîngerile sale nu geme un învins, ci supravieţuieşte un neclintit încrezător în victorie. Convins că în sufletul celui în care arde, idealul este mai real decît însăşi realitatea, el dă eşecului un nimb de triumf. în comentariul său la romanul lui Cervantes, ori de cîte ori cavalerul rătăcitor se prăbuşeşte zdrobit la pămînt, şi aceasta

333 Juan Chabăs, *Istoria literaturii spaniole,* Bucureşti, Editura Univers, 1971, p. 388.

334 In activitatea universitară a lui Unamuno se reflectă crezul său umanist. O cercetătoare a acestei activităţi arăta că viaţa universitară a lui Unamuno reprezintă „o reflexie nutrită de o mare simpatie pentru lumea ter- rei" (Ivonne Turin, *Miguel de Unamuno, Universitaire,* Paris, S.E.V.P.E.N., 1962, p. VII).

se întâmplă în mai toate episoadele, Unamuno îl îmbărbătează ; el aminteşte că prin atingerea pământului, cel căzut va prinde iar tării de Anteu. „Iată-te căzut, bietul meu hidalgo, şi jos, la pământ, armele tale mai degrabă te-ncurcă decît te ajută. Dar nu-ţi pese, căci triumful tău a fost întotdeauna acela al îndrăznelii şi nu al victoriei" [335]. Crede atît de mult în realitatea lui Don Quijote, încît mai lesne se îndoieşte de aceea a lui Cervantes, căruia nu-i iartă că a colorat păţaniile eroului cu pigmenţii ridicolului. Nu odată rosteşte paradoxul că mai sigur este de realitatea istorică a lui Don Quijote decît de cea a lui Cervantes, sau că Hamlet, Macbeth, regele Lear, Othello l-au creat pe Shakespeare, mai mult decît acesta pe ei. Şi mai spune că dacă Don Quijote i-a „dictat" lui Miguel de Cervantes istoria sa, i-o mai „dictează" încăodată şi lui, celălalt Miguel, Miguel de Unamuno, ca să i-o povestească cu alt înţeles, mai drept şi mai uman, să lumineze mai bine ceea ce autorului dintîi i-a scăpat, şi anume că „toate aventurile Cavalerului nostru îşi au floarea în timp şi pe pământ, iar rădăcinile în veşnicie" [336], şi că din această veşnicie e dator să se împărtăşească fiecare om. Cavalerul uscăţiv şi subţiratic, călare pe costeliva mîrţoagă Rocinante (cu chipul ca un oval de flacără, aşa cum apare în tabloul lui Daumier) care purcede pe ascunselea, înainte de revărsatul zorilor, din sătucul său din ţinutul La Manoha, să cutreiere lumea largă ca să dobândească faimă şi să stârpească samavolnicia, cunoaşte o oglindire prismatică, multiformă în sufletele cititorilor, de fiecare dată alta, după potriva fiecărui suflet în parte. Aşa cum Socrate cel istoric şi nemuritor nu este omul în carne şi oase care a trăit şi a murit la Atena, ci acela care trăieşte în fiecare din cei ce-1 poartă în gînd, tot aşa Cavalerul Tristei Figuri nu este hidalgo-ul

335 Miguel de Unamuno, *Viaţa lui Don Quijote şi Sancho, ed. cit.,* p. 96.

336 *Ibidem,* p. 93.

sărman şi cumsecade din Spania lui Cervantes ci acela purtat în gînd de cei de azi şi de cei de mîine. Unamuno este atît de pătimaş în această luare în posesiune a eroului, încît crede că Don Quijote s-a născut pentru el, a suferit pentru el, a murit pentru el şi trebuie să reînvie pentru el. La flacăra nedomolită a utopiei acestuia, el vrea să-şi aprindă nădejdea în sorţii de izbîndă ai vieţii asupra neantului. Cînd o frază a lui Sdnancour, din *Obermann,* îi munceşte cugetul, el îşi consultă „demonul" lăuntric, ca să desluşească în şoapta lui consolare. Fraza lui Senancour, receptată anxios şi de Camus, glăsuieşte despre soarta nedreaptă a omului condamnat la neant. „Omul este supus piei rii. Se poate ; ci să pierim împotrivindu-ne şi, dacă neantul ne e scris, să nu ne purtăm într-aşa fel încît acest lucru să fie drept". Unamuno adînceşte tîlcul eroic al frazei, fapt cu atît mai meritoriu în comparaţie cu alţii care i-au ataşat un tâlc defetist. Dar îl adînceşte trecîndu-1 prin „eroica nebunie" a manchegului. „Să facem ca neantul, dacă ne este rezervat, să fie o nedreptate ; să luptăm contra destinului, chiar fără speranţă în victorie ; să ne războim contra lui în felul lui Don Quijote" [337]. Unamuno ştie că această luptă, de la pornire pînă la capăt, are ca sens înfrîngerea, propria sa biografie i-a probat-o, însă nimic nu-1 împiedică să aclame măreţia celui învins şi chiar să slăvească virtutea, specifică cugetelor alese, de a scruta gînditor înfrângerea, de a învăţa din ea, şi chiar de a se desfăta cu ea ! „Oare nu ne desfătăm în înfrîngerea noastră şi nu simţim o anumită plăcere, ca aceea a convalescenţilor, în propria boală ?“[338] Înfrîn- gerea se trăieşte ca durere în planul realului, plan măsurat după etaloanele practice şi interesate ale „hidalgilor Raţiunii", acelea după care prăbuşirea

337Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie, ed. cit., p.* 165.

338Miguel de Unamuno, *Viafa lui Don Quijote fi Sancho, ed. cit.,* p. 99-100.

lui Don Quijote în ciocnirea cu morile de vînt e prăbuşirea comică a unui smintit şi nimic mai mult, înfrîngerea se trăieşte ca victorie în planul imaginarului, plan măsurat de .etaloanele mărinimoase ale fanteziei, plan mai degrabă ne-măsurat, unde prăbuşirea lui Don Quijote simbolizează neasemuita îndrăzneală a omului de a se încleşta cu forţe mai puternice decît el, de a nu dezarma speriat de neşansă, de a învăţa să preschimbe eşecul în biruinţă. Şi nu-i sminteală fapta de a lua morile de vînt drept groaznici uriaşi, ci avertismentul prevenitor al unui cuget hiperlucid că viaţa poate zămisli şi monştri, cu toate că minţile mărginite nu reuşesc să înţeleagă aceasta ; e un avertisment ce va înmuguri în rostirea altui mare spaniol, Goya, celebra rostire despre somnul raţiunii. Lancea frîntă ce zace alături de purtătorul ei nu frînge şi nădăjduirea. Dimpotrivă. „Asta-i tot ce pot face aceşti uriaşi : să ne frîngă lăncile, dar inimile nu. însă mai sînt destui stejari şi fagi din care să ne facem altele" [339]. Desfăşurarea vieţii pe două planuri — cel a aparenţei, al măruntelor scopuri, al durerii oarbe, al orizontului închis şi planul esenţei, ritmat după pulsul nemărginirii — stă în‘centrul filosofiei lui Unamuno. O reminiscenţă vizibilă din Platon îl face să atribuie realitate nu lumii sensibile, aparente, descalificate ca non-existenţă, ci lumii inteligibile, calificate ca adevărata existenţă. Iar o altă reminiscenţă, de data aceasta din Schopenhauer sau, chiar mai dinaintea acestuia, din Calderon de la Barca (autorul piesei *Viaţa e vis),* îl face să echivaleze viaţa cu un vis. însă Unamuno dă o întorsătură inedită tezei „viaţa e vis", interpretînd lumea sensibilă, fenomenală, ca o lume ce trădează şi interzice visul, iar lumea inteligibilă ca o lume ce îl ocroteşte şi îl îngăduie în largul său. Conferind adevărata existenţă acestei lumi descătuşate de „bicisnicele lanţuri logice", cum spune el, unde individul

339 *Ibidem,* p. 111.

poate să viseze şi să-şi impună visul (chiar mai mult, el „trebuie să viseze viaţa care este vis"), Unamuno legitimează dreptul la „realitate" al lui Don Quijote. Fiindcă „realitatea este numai cea intimă", atunci Don Quijote, care îşi construieşte propria realitate interioară şi obligă exterioritatea să se plieze după ea, este real în virtutea acestui fapt şi în pofida faptului că n-a fiinţat real. în sufletul fiecăruia se dă o bătălie înverşunată între două tendinţe, între ceea ce este şi ceea ce vrea să fie, şi chiar dacă (cum se petrece mai totdeauna) prima tendinţă cîştigă, judecarea destinului său se face nu după ceea ce a fost, ci după ceea ce a vrut să fie. „Acesta, cel care ai vrea să fii, este în tine, înlăuntrul tău, creatorul, şi este cel cu adevărat real. Şi ne vom salva sau ne vom pierde prin cel care am vrut să fim şi nu prin cel care am fost" [340]. Caracterizînd omul nu ca o fiinţă care este, ci ca o fiinţă care vrea să fie, deci însufleţită de voinţă, Unamuno îl pune într-un antagonism perpetuu cu lumea aparenţelor ; nesocotirea antagonismului, încercarea de a-1 disimula, e opera blestemată a unei întregi faune de ignoranţi docţi, snobi şi parveniţi cu blazon sau fără, care mişună în romanul lui Cervantes, punîndu-se de-a curmezişul înaripatei visări quijoteşti. Iar simţirea dureroasă a acestui antagonism şi vrerea de a-1 dilata la nesfîrşit, face din destinul pămîntean al lui Don Quijote şi al tuturoi celor ce-1 poartă în gînd, o intrare în eternitate.

Nu-i o soartă dreaptă ca omul să fie înghiţit de neant; întreaga filosofie a Iul Unamuno clocoteşte de revoltă împotriva acestei injustiţii ontice. Nu stă în puterea omului s-o înlăture cu totul, dar stă în puterea lui să micşoreze injustiţia, să sfideze moartea, să dorească nemurirea. Fiecare ispravă a lui

340Miguel de Unamuno, *Trei nuvele exemplare şi un prolog,* Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1968, p. 22.

Don Quijote, nesăbuită după socotinţa celor săraci cu duhul, sublimă după socotinţa celor înţelepţi, este încă o secvenţă a acestei revolte şi transmite chemarea magică de a nu muri. „Totul este să-ţi laşi numele prin veacuri şi să trăieşti în amintirea oamenilor, totul este să nu mori. Să nu mori! Aceasta e ultima rădăcină, rădăcina rădăcinilor nebuniei quijoteşti. Să nu mori ! Să nu mori ! Dorinţa aprigă de viaţă, setea de viaţă veşnică e cea care te-a făcut nemuritor, domnul şi stăpînul meu Don Quijote ; visul vieţii tale a fost şi este să nu mori" [23]. A pleca în cruciadă pentru a răscumpăra mormîntul Cavalerului înseamnă a trăi în ideea nemuririi. Cel ce pleacă nutreşte în zadar convingerea că va fi întovărăşit de o sumedenie de semeni cu care să împartă greul sau nădejdea ; chiar dacă şi alţii purced la drum, chiar dacă şi alţi paşi de peregrin bat cărarea necunoscută luminată de stea, fiecare pleacă singur, drumeţeşte singur şi ajunge singur. în larmă nu vieţuiesc decît liotele rămase în preajma ţarcului domestic, fanatizate de tihna, confortul şi lîncezeala convieţuirii nătînge ; din spiţa Antoniei Quijana, nepoata Cavalerului, fetişcană chibzuită şi prudentă, pricepută în tertipuri'cu care să-şi vindece ruda de boala închipuirilor, din spiţa ei creşte specia *homo insipidus,* ridiculizată necruţător de Unamuno. Specia ce se vînzoleşte în larma deliciilor casnice are viaţa acaparată încă de timpuriu de neant; ea nu ştie ce-i viaţa, pentru că nu ştie ce-i moartea, pentru că nu se întreabă şi nu se nelinişteşte de adierea nefiinţei. Cei ce nu mor nu trăiesc — se pronunţă în chip paradoxal Unamuno. O împerechere dialectică a vieţii şi a morţii ascunde acest paradox. Moartea succede vieţii, dar dacă viaţa n-a fost trăită sau a fost trăită orbecăind în subterana de cîrtiţă a somnolenţei, atunci această viaţă nu mai presupune o încheiere prin moarte, pentru că a fost o moarte continuă, anticipată. Nu

mor cei care nu trăiesc, nu mor aceia deoarece pentru ei viaţa e ca şi cum n-ar fi fost. „O viaţă fără nici un fel de moarte într-aşa, fără desfacere în necontenita sa facere, n-ar fi decît o continuă moarte, un repaos de piatră" [2/]*. Cruciatul în oastea lui Don Quijote fuge de acest „repaos de piatră". El ştie că va muri, dar mai ştie şi că nu vrea să moară ; sfîrşitul său încheie odiseea demnă a unui combatant temerar împotriva morţii. Şi mai ştie că însăşi această luptă îi garantează dreptul de „a nu muri întreg". Dar reflecţiile triste ale lui Unamuno despre singurătatea muritorului răzvrătit contra morţii au un sunet de cîntec funebru, care repetă tînguirea tărăgănată că viaţa, în orice clipă, este un ultim drum. Crezul lui Unamuno că omul poate supravieţui în amintirea semenilor săi iese inevitabil slăbit cînd este trecut prin labirintul singurătăţii şi prin labirintul acelei *meditatio morţiş* care este gîndirea sa. „Eşti singur, mult mai singur decît îţi închipui. Şi chiar şi aşa, nu eşti decît în drum spre singurătate, spre absoluta, deplina, adevărata singurătate. Absoluta, deplina, adevărata singurătate înseamnă să nu fii nici măcar cu tine însuţi. Şi nu vei fi cu adevărat, pe deplin şi absolut singur, pînă ce nu te vei despuia de tine însuţi la marginea mormîntului. Preasfîntă singurătate!"[341] [342] Cruciatul unamunian este o fiinţă de două ori bolnavă : bolnavă de singurătate şi bolnavă de raţiune. Amîndouă bolile sînt specifice omului şi pot lucra în dublu sens : să-1 piardă sau să-1 mîntuie. Cînd omul vrea să scape de boala singurătăţii, se pierde pe sine cu- fundîndu-se în anonimatul celorlalţi ; dar cînd se obişnuieşte cu ea ca şi cu un rău necesar, atunci se poate regăsi pe sine, boala devenind premisa însănătoşirii. în acest elogiu romantic al singurătăţii se întrevede atît un protest al filosofului faţă de depersonalizarea omului, dar

341 *Ibidem,* p. 240.
342 *Ibidem,* p. 66-67.

totodată şi o limită a umanismului său — limită care este individualismul. Cît priveşte cealaltă bpală, Unamuno, cu gustul său pentru insolit, diagnosticînd omul ca o fiinţă bolnavă de raţiune, vede şi în aceasta superioritatea lui faţă de animal. „Fără a pune la socoteală că noi n-avem o noţiune precisă despre sănătate, nimeni n-a dovedit că omul trebuie să fie de la natură vesel. Mai mult : omul, prin faptul că e om, că are conştiinţă, el este deja, în raport cu un măgar sau un crab, un animal bolnav. Conştiinţa e o boală" [343]. în demonstraţii acide, filosoful ţintuieşte neputinţa raţiunii de a desluşi sensul existenţei, denunţă reducerea conştiinţei la o sclavă a instinctului de autoconservare ; însă deseori el nu face decît să repete argumentele lui Bergson şi prin aceasta se şi înscrie pe acelaşi drum bătătorit de antiintelectualismul acestuia. Totuşi, condiţia omului de a fi bolnav de raţiune ascunde, după Unamuno, o resursă secretă de sănătate. Dezechilibrul generat de maladie trezeşte în suflet puteri nebănuite năzuitoare spre echilibru. Dacă la un capăt al balanţei sufleteşti stă insuccesul raţiunii, la celălalt capăt stă succesul sentimentului. E o victorie ă la Pyrrhus, căci sentimentul restituie fiinţei o armonie ce se află sub semnul tragicului. Ceea ce raţiunea nu poate recepta — chemarea veşniciei — sentimentu' receptează acut. Sentimentul tragic al vieţii exprimă tînjirea fiinţei pieritoare după nemărginire ; în el palpită „dorinţa anxioasă de a nu muri, setea de nemurire personală, efortul prin care tindem să persistăm indefinit în propria noastră fiinţă" [344] şi conferă muritorului o autenticitate dramatică, minată de discordii, de sfîşieri lăuntrice. El instalează în destin o roditoare

343 Miguel de Unamuno, Le *sentiment tragique de la i'ie, cd. cit.,* p. 17.

344 *Ibidem,* p. 28.

stare de nemulţumire, care-1 face pe om să aspire a fi o făptură creatoare de destin şi nu creată de el. Deşi acest sentiment spulberă pacea şi seninătatea firii, deşi clădeşte armonia ei pe disar- monii active, agresive, totuşi el o izbăveşte de împietrirea într-un „repaos de piatră". Pe cît de chinuitor este acest sentiment, pe atît este.de fertil ; „floarea albastră" a lui Novalis creşte într-o vale paradisiacă irigată de el. Sentimentul tragic al vieţii se cristalizează lent, cu ritm molcom de stalactită, în peştera fiinţei interioare ; prin ea au trecut şi trec, în revărsări misterioase, rîurile durerii. în loc să distrugă fiinţa, el o construieşte şi o susţine cu materia fluidă a durerii. Versurile unui poet român redau admirabil această imagine. „Dar după ani de picurare / S-au închegat coloane pline : / Eterna bolţii lăcrămare, / în loc s-o surpe, — o susţine" (Panait Cema). Pentru acest sentiment Unamuno fixează un izvor anume, „angoasa eternă, fîntina sentimentului tragic al vie- ţii" ; angoasa nu e pur şi simplu durere, ci o durere generalizată, devenită stare metafizică. „Angoasa este ceva mult mai profund, mult mai intim şi mult mai spiritual decît durerea. Un om se simte adesea an- goasat chiar în mijlocul a ceea ce numim fericire şi de către fericirea însăşi, la care el nu se resemnează şi în faţa căreia tremură" [345]. Angoasa cutremură şi rîsul şi plînsul, se infiltrează şi în întristare şi în bucurie. Ea este trăirea specifică a fiinţei covîrşite de neant, ameninţate de el. Dar în angoasa stîmită de neant Unamuno identifică rezervorul unei robuste sănătăţi. „Din străfundul acestei angoase, din abisul sentimentului perisabilităţii noastre, se iese la lumina unui alt cer, aşa cum din străfundul infernului Dante a ieşit să revadă stelele, e *quindi uscimmo a riveder le stelle.* Cu toate că această meditaţie asupra mortalităţii noastre nu întârzie să ne pricinuiască angoasa, ea

345 *Ibidem,* p. 129.

sfârşeşte prin a ne fi fortifiantă" [346]. Documentând minuţios angoasa, Unamuno zideşte o punte de legătură între Kierkegaard, teoreticianul angoasei din secolul trecut, şi existenţialiştii contemporani. Pentru că a echivalat existenţa cu o trăire iraţională şi tragică şi mai ales pentru că a văzut în angoasă o cale de „autentificare" a omului, s-a făcut încadrarea lui Unamuno în curentul existenţialist. Afinităţile sînt reale, totuşi o anumită neconcordanţă în timp trebuie semnalată : *Sentimentul tragic al vieţii,* scris în 1912 (publicat în 1913) şi *Agonia creştinismului* (1925) preced constituirea acestui curent. Sau, într-un anume sens, îl anticipează. Unamuno nu este însă existenţialist, deşi cum se observă unele demersuri l-ar recomanda pentru aceasta, deoarece categoria-cheie a filosofiei sale este cea de „viaţă" şi nu cea de „existenţă" ; el este încadrabil mai degrabă în „filosofia vieţii". Oricum însă, bătaia de pendul între angoasă şi neant, care măsoară orele vieţii, după Unamuno, aceeaşi bătaie măsoară orele existenţei şi în scrisul lui Sartre sau al lui Heideg- ger. Dar orele vieţii, în viziunea lui Unamuno, se aliniază după o anume finalitate : credinţa. Dacă angoasa este fîntîna sentimentului tragic al vieţii, acesta la rîndul său este fîntîna credinţei. Paginile despre credinţă, scrise de Unamuno cu spasm agonic, sînt suficiente pentru a-1 scoate pe filosof din tabăra ateilor, dar nu îndeajuns de convingătoare pentru a-1 rîndui fără ieşire în tabăra credincioşilor. Exclamaţia pătimaşă „Noi l-am creat pe Dumnezeu pentru a salva Universul de neant", afirmaţia că a crede înseamnă „a vrea să salvezi finalitatea umană a Universului", ilustrează că nu Sfîntul Augustin ci Spinoza (cel de atîtea ori amintit şi comentat) îi stă mai aproape de suflet. Credinţa în Dumnezeu este sinonimă la el cu credinţa în nemurire ; iar nemurirea este înţeleasă

346 *Ibidem,* p. 31.

nu atît ca imortalitate a sufletului, cît ca rămînere a celui ce piere în memoria posterităţii. A crede în nemurire, în sensul acesta, precumpănitor lumesc, înseamnă a izbînrii asupra Sfinxului. „în faţa acestui mister teribil al mortalităţii, faţă în faţă cu Sfinxul, omul adoptă diverse atitudini şi caută diverse moduri de a se consola pentru că s-a născut®[347]. Chiar acolo unde febra religioasă este cea mai ridicată, în dizertaţia despre agonia creştină, Unamuno introduce accente laice. „Agonie, aYcovla, vrea să zică luptă. Agonizează cel care trăieşte luptînd ; şi luptă împotriva vieţii însăşi. Şi împotriva morţii" [348]. Agonia nu presupune nici renunţare, nici cvietism, ci o vitejească provocare a sorţii. în agonie lupta şi îndoiala se întrepătrund, cresc din aceeaşi rădăcină. Unamuno îşi însuşeşte îndoiala agonică a lui Pascal, şi nu pe cea metodică a lui Descartes. *„Dubitare* conţine aceeaşi rădăcină — cea a numeralului *duo,* doi — ca *duellum,* luptă. îndoiala, îndoiala pascaliană, agonică sau polemică, mai curînd decît îndoiala carteziană, metodică, presupune dualitatea luptei" [349]. Ceea ce Unamuno numeşte „stil agonic" (în evantaiul căruia include o seamă de exemple, de la Pascal la W. James, de la Dante la Dostoievski, de la Abişag Sunamita, ultima soţie a regelui David, 1» Don Quijote) este un stil de luptător, stil de războinic care ia cu asalt cerul nemuririi şi nu aşteaptă să primească nimic în dar de la providenţă. Unanumo nu contemplă moartea cu „resemnarea infinită" a lui Kierkegaard, dimpotrivă o înfruntă ; „de unde îndoiala, *dubium* şi lupta, *duellum* şi agonia"[350]. Credinţa, în accepţia lui Unanumo, se înfăţişează într-un mod cu totul

347 *Ibidem,* p. 37.
348 Miguel de Unamuno, *L'agonie du christianisme,* Paris, 1925, p. 13.
349 *Ibidem, p.* 19-20.
350 *Ibidem,* p. 36

aparte : el respinge idealul ascetic, combate sentinţa *credo quia absurdum,* ironizează scolastica şi aşa numita „teologie raţională" („teologia pretins raţională nu este decît o chichiţă de avocat") şi apără credinţa bazată pe incertitudine şi pe dubiu. Temerile cu care Sancho, om de bun simţ, întâmpină fiece nouă şi năstruşnică intenţie a stăpînului său i se par fireşti şi îndreptăţite, nicidecum hazlii. „Credinţa lui Sancho în Don Quijote n-a fost o credinţă moartă, adică înşelătoare, dintre acelea care se întemeiază pe ignoranţă ; n-a fost niciCînd credinţă de cărbunar, şi cu atît mai puţin credinţă de bărbier, întemeiată pe opt reali. Era, dimpotrivă, credinţă adevărată şi vie, credinţă ce se nutreşte din îndoieli"[3'1]. Unamuno numeşte acest fel de a crede al neîncrezătorului Sancho „credinţă eroică", proprie unui „disperat eroic", care îşi trece crezămintele prin purgatoriul îndoielii. „Şi atît ca disperat eroic, atît ca erou al disperării intime şi resemnate, acesta este modelul etern al oricărui om al cărui suflet este un cîmp de bătaie unde se luptă raţiunea cu dorinţa de nemurire ; Domnul nostru Don Quijote este modelul vitalistului a cărui credinţă se bazează pe incertitudine, iar Sancho Panza cel al raţionalistului care se îndoieşte de raţiunea sa". [33] în scepticism Unamuno vede chezăşia luării în serios a vieţii, o raportare gravă, cumpănită şi responsabilă a omului la destin, adevărată plenitudine a trăirii individuale. El întrevede în scepticism o temelie a speranţei, speranţă atît de necesară unei existenţe primejduite de disperare. „Scepticismul, incertitudinea, poziţia ultimă unde ajunge raţiunea exercitîndu-şi analiza asupra ei însăşi, asupra propriei sale validităţi, este baza pe care disperarea

sentimentului vital va fonda spe- [351] [352] ranţa sa"[353]. Raţiunea care se îndoieşte de sine rămîne totuşi raţiune — şi Kant ilustrează acest lucru. Dar credinţa care se îndoieşte de sine nu mai rămîne credinţă — şi Unamuno ilustrează acest lucru. Desigur, el dedică pagini înflăcărate credinţei. „Cu toate acestea, — remarca D. D. Roşea — strigătul în aparenţă triumfător al acestui credincios nu trebuie să ne amăgească. Cititorul atent al scrierilor lui Unamuno ghiceşte sub tonul atît de afirmativ al judecăţilor lui Don Miguel revolta unui aproape deznădăjduit «necredincios»" [354]. El îmbracă de fapt cu veşmintele divinului o plăsmuire pămîn- teană ; din icoana răstignitului pe cruce îl priveşte înţelegător nimeni altul decît, cum singur spune, „Domnul nostru Don Quijote".

Zeificarea lui Don Quijote merge paralel cu umanizarea lui Sancho. După Unamuno, cei doi nu sînt personaje opuse, prin care visul este pus în contrast cu realitatea. Amîndoi sînt fiinţe agonice şi la fel de antinomice faţă de real, amîndoi se înfrăţesc în suişul spre nelimitare, amîndoi se opun, deşi în modalităţi diferite, lumii agitate de pasiuni meschine. în faptele amândurora se citeşte aceeaşi voinţă de a persevera indefinit în existenţă, numai că zborul spre infinit al primului este mai înaripat şi mai semeţ, marcat de mari înălţări dar şi de mari prăbuşiri, în timp ce zborul celui de al doilea este mai încet şi mai modest, marcat de ezitări dar şi mai ferit de căderi. Iscusitul hidalgo mergea pe cincizeci de ani cînd, cum spunea Unamuno, „a păşit pe calea nemuririi". Era un contemplativ, căci

351 Miguel de Unamuno, *Viaţa lui Don Quijote şi Sancho, ed. cit.,* p. 240.

352 Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie. ed. cit.,* p. 78-79.

353 *Ibidem, p. 70.*

354 D. D. Roşea, „Unamuno", în *Studii şi eseuri filosofice,* Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1970, p. 61.

numai un contemplativ care răsfaţă în imaginaţia sa vedenii din cărţi, poate să se încumete la asemenea trăsnaie. „Şi băgaţi de seamă că n-a pornit în lume să-şi împlinească opera de mîn- tuire decît către cincizeci de ani, cînd a ajuns la vîrsta bine coaptă a vieţii. N-a înflorit deci nebunia lui pînă ce nu i s-au copt bine înţelepciunea şi bunătatea. Nu a fost un copilandru care se aruncă aşa, nebuneşte şi prosteşte, într-o aventură necunoscută, ci un bărbat cuminte şi înţelept care înnebuneşte numai pentru că spiritul său a ajuns la deplină maturitate"[355] [356]. Imboldul său de acţiune a fost sporirea renumelui, nevoia de glorie, dar Unamuno nu-1 mustră pentru aceasta ci îl justifică, fiindcă tocmai acest „sîmbure de păcat" i-a făcut fapta profund şi sincer omenească. Voind renumele, el îşi pune numele mai presus de sine, îşi proiectează eul într-un timp şi un spaţiu viitor, trăieşte în credinţa de a nu muri. „Se supuse ideii sale despre sine, deci unui Don Quijote veşnic, amintirii ce avea să rămînă despre el" [M]. La ceasul cînd începe călătoria, începe şi dialogul său cu posteritatea. O pomi în lume fără să împărtăşească nimănui ce avea de gînd, încă înainte de a se lumina de ziuă, pe o poartă dosnică a ogrăzii, ca să nu prindă nimeni de veste. Unamuno stăruie îndelung asupra acestui episod, văzînd în el o minunată pildă de umilinţă şi de măreţie totodată, căci cel ce vrea să făptuiască ceva deosebit poate pleca pe orice poartă în lume, fără ca nimeni să-i poată sta în cale. Din peripeţiile acestui apostol al binelui şi al iubirii Unamuno extrage învăţăminte pentru epoca sa, epocă atît de atinsă de dezorientare morală. Opiniile curente referitoare la o filiaţie directă între Nietzsche şi

355 Miguel de Unamuno, *Viaţa lui Don Quijote şi Sancho, ed. cit.*, p. 74-75.

356 *Ibidem, p.* 77.

Unamuno sînt infirmate chiar de filosoful spaniol însuşi, care în dese rînduri îi impută lui Nietzsche hazardata trecere „dincolo de bine şi de rău“ [40]. Recon- struindiu-1 pe Don Quijote, Unamuno nu făureşte un „supraom" nietzschean, ci nimic altceva decît un om, un om unamunian, „om în carne şi oase", care aspiră spre desăvîrşire omenească. Oricît de anevoios ar fi, accesul către perfecţiune i-1 deschide dragostea, bunătatea şi candoarea, fixarea îndărătnică nu dinoolo ci dincoace de bine şi de rău. însă Don Quijote face într-adevăr o sforţare supraomenească pentru o înstăpînire exclusivă a existenţei, călăuzită după maxima „totul sau nimic". Nu-1 mulţumeşte linia cenuşie de mijloc, vrea să cîştige totul sau să se neantizeze. Intransigenţa acestei voiri a regăsit-o Unamuno şi la *Brand,* eroul piesei lui Ibsen (piesă pe care filosoful spaniol a tradus-o) şi în etica inflexibilă întemeiată pe „ori-ori" a lui Kierkegaard. A regăsit-o şi la *Obermann* al lui Senancour, pe care şi pentru aceasta l-a îndrăgit. „Şi mă veţi întreba : cine eşti tu ? Şi eu, odată cu Obermann, vă răspund : pentru univers nimic, pen-

40 O comparaţie interesantă între Nietzsche şi Unamuno, punctînd asemănările dar şi deosebirile dintre cei doi gînditori, face exegetul Victor Ouimette, în cartea sa *Reason Aflame. Unamuno and the Eroic Will,* New Haven and London, Yale University Press, 1974. „Şi Nietzsche şi Unamuno consideră eul o bază a înălţării, dar la Nietzsche ea ţinteşte către supremaţie, în timp ce ia Unamuno ţinteşte numai la împlinirea individuală şi perfecţionarea universală. Amîndoi vădesc dorinţa vie de a atinge cumva nemurirea, dar problema religioasă îi separă atît de adînc, încît mijloacele de a o atinge diferă mult. Amîndoi consideră omul, în esenţă, un animal bolnav ; dar în timp ce pentru Nietzsche boala lui se datorează pervertirii instinctelor naturale — îndeobşte prădalnice — Unamuno o socoate, mai degrabă, o conştientizare esenţială a marii distanţe care rămine de străbătut pe drumul către eternitate şi a necesităţii de a o străbate, dacă viaţa este să aibă vreun sens. Nu-i

surprinzător, deci, ca Unamuno să nu-i prea recunoască vreo îndatorare lui Nietzsche, deoarece deosebirile dintre ei sînt cu mult mai fundamentale decît asemănările, care sînt atît de generale încît cu greu indică vreo afinitate" *(op. cit., p.* 16). tru mine tot! " [357] Voinţa neclintită de expansiune a eului, urmărită de Unamuno la toate personajele sale, nu face din ele făpturi megalomane sau absurd- orgolioase ; ea le conferă o determinare prin negare, prin negarea limitei, prin depăşirea finitudinii. Ea le conferă privilegiul de a scăpa de reducerea la nimic. Voind totul, eul nu vrea deci neantul. „Orice fiinţă creată tinde nu numai să se conserve în sine, ci să se perpetueze, şi în plus să le invadeze pe toate celelalte, să fie celelalte fără a înceta să fie ea însăşi, să-şi dilate frontierele la infinit, dar fără a le rupe" [358]. Această energie a eului de a-şi lărgi graniţele In raport cu celelalte euri şi cu universul se întîlneşte, divers manifestată, la fiecare personaj unamunian ; avatarurile aparent imprevizibile survin tocmai în urma intrării în joc a acestei energii. Ca să se dezlănţuie, energia nu are nevoie de firi alese, după exigenţa tragediei greceşti. Ea poate izbucni în orice destin, fie el oricît de anodin ; Alonso Quijano nu-i decît un biet hidalgo, Sancho Panza un ţăran ajuns scutier, dar acţiunea energiei interne face din soarta lor umilă, oarecare, o soartă exemplară. Vîlvătaia acestui potenţial ascuns destramă „negura" în care e învăluită existenţa. Nu-i o negură a văzduhului, ci o negură a duhului, zămislită de miriadele de întâmplări ceţoase, sufocante, ce împînzesc traiul cotidian. „Oamenii nu pier în durerile sau bucuriile mari, fiindcă aceste bucurii şi dureri ajung învăluite într-o imensă negură de întîmplări neînsemnate. Şi viaţa tocmai asta e : negură. Viaţa e o nebuloasă"[359]. Unicitatea fiinţării Dmului în

---

3571 Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie, ed., cit., p.* 35.

358*i2 Ibidem,* p. 131.

3593 Miguel de Unamuno, *Negura,* Bucureşti, Editura Univers, 1975, p. ai.

univers rezidă în puterea de a se dezlipi ie negură şi a-şi înălţa eul spre lumină, spre „steaua rea strălucitoare şi sonoră". Unamuno combate pe filosofii care degradează omul la o fărîmă de pulbere în univers, micşorîndu-1 în propriii săi ochi şi insu- flîndu-i o conştiinţă falsă a nimicniciei. în cuvintele de neuitat ale Cavalerului, „alt eu nu se mai află pe lume“, el descoperă un imn închinat unicităţii omului; acele cuvinte îi deşteaptă demnitatea şi îl asigură că oricum ar fi, răstimpul aflării lui pe pămînt este unic şi de neînlocuit. „Nu se află alt eu ! Se vor fi aflînd alte euri mai mari sau mai mici, mai bune sau mai rele, dar nu se află alt eu. Eu sînt ceva pe de-a-ntregul nou ; în mine se rezumă o veşnicie trecută şi din mine izvorăşte o veşnicie viitoare. Alt eu nu se mai află ! Aceasta e singura temelie trainică a iubirii dintre oameni, pentru că nici alt tu decît tine, şi nici alt el decît el nu se află" '[A]. Unamuno nu se referă la un eu uniform, monolitic şi monocord, ci la eu ca însumare a unei mulţimi de euri virtuale sau reale, care răsar şi pier, se ciocnesc şi se unifică, în agonica sarabandă pe care şinele o joacă în lume. „Viaţa morală profundă este o viaţă a agresiunii şi penetrării reciproce" [360]. Aptitudinea de a se crea din nou cu fiece experienţă parcursă configurează eului un chip poliedric, derutant. La întocmirea acestui eu colaborează voinţa şi durerea, conflictul cu voinţa celorlalţi, resimţirea acută a tragediei vieţii. Teoria unamuniană a eurilor în mişcare şi prefacere îşi caută ilustrare şi împlinire prin cei doi mari protagonişti ai operei lui Cervan- tes. La întoarcerea celor doi din Barcelona („Ieru-I salimul Cavalerului nostru", cum îi spune Unamuno) nici unul nu mai este la fel ca la plecare. Mişcares eurilor lui Don Quijote se face pe drumul de k extaz la luciditate, cea a eurilor lui Sancho evoluează invers, de la luciditate la extaz. Îndîrjiref lui

360Miguel de Unamuno, *Viaţa lui Don Quijote şi Sancho, cd cit.,* p. 386-387.

45 Miguel de Unamuno, *Verites arbitraires, ed. cit.,* p 20(

Unamuno de a vedea în cei doi nu poli existenţiali, ci faţa şi reversul unicei medalii quijoteşti îl face să dezvăluie o neaşteptată dinamică a eurilor, care adaugă capodoperei clasice un supliment de frumuseţe. Unamuno reciteşte romanul în sensul idealizării figurilor principale, al transformării lor în prototipuri eterne ale condiţiei umane[361]. Ce s-a petrecut în sufletul Cavalerului în sinuosul interval plecare-întoarcere (de fapt sînt trei plecări şi trei întoarceri) de a ajuns să se prăbuşească pînă la urmă în „abisul cuminţeniei" ? Ce s-a petrecut în sufletul lui Sancho, fire potolită şi aşezată, aparent interesată şi practică, de a ajuns în final să regrete strălucirea apusă a vieţii de cavaler rătăcitor şi, în viziunea lui Unamuno, să preia asupră-şi, ca urmaş şi continuator, modelul ei ? Filosoful demonstrează cum cele două personaje se contaminează reciproc, sfîrşind printr-o interschimbare dialectică de destin. „Credinţa e molipsitoare, şi cea a lui Don Quijote e într-atîta de puternică şi de aprinsă că trece la cei care-1 iubesc şi rămîn plini de credinţă fără ca lui să-i scadă, ba mai curînd sporin- du-i“ '[17]. Dar de ce

---

361 Pasiunea pentru lectura operei lui Cervantes a nutrit-o si Marx. „Acum sînt cufundat în «Don Quijote»", notează Marx în scrisoarea către Engels din 3 mai 1854 (K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* voi. 28, Bucureşti, Editura Politică, 1967, p. 316). Dar, deşi l-a îndrăgit pe eroul lui Cervantes, Marx nu l-a idealizat şi i-a raportat istoria vieţii la istoria epocii. în acest sens, el scria în *Capitalul :* „Pînă şi Don Quijote a plătit scump greşeala de a-i fi considerat pe cavalerii rătăcitori compatibili cu toate formele economice ale societăţii" (K. Marx, Fr. Engels, *Opere,* voi. 23, Bucureşti, Editura Politică, 1966, p. 96). în amintirile sale, Paul Lafargue consemna aprecierea dată de Marx cavalerului de La Mancha. „în «Don Quijote» vedea epopeea cavalerismului muribund, ale cărui virtuţi deveneau în lumea burgheză, care tocmai se năştea, un obiect de batjocură şi de ridiculizare” *(Maurul şi generalul. Amintiri despre Marx şi Engels,* Bucureşti, Editura Politică, 1966, p. 252).

17 Miguel de Unamuno, *Viaţa lui Don Quijote şi Sancho, ed. cit., p.* 108-109.

această molipsire ? Totul depinde, susţine Unamuno, de puterea fiecăruia de a persevera în a se visa, în a se crea, în a vrea să fie. Cînd această putere e în urcare, eul vrea viaţa (voinţa de cît mai multă viaţă, motiv prezent la Schopenhauer, se regăseşte şi la Unamuno), desfăşoară lupta agonică, doreşte nemurirea. Cînd scade puterea, cînd eul vrea pacea, împăcarea cu sine şi cu tot restul, atunci încetează de a se crea, adică vrea moartea. „Viaţa este o luptă, solidaritatea pentru viaţă este o luptă şi se manifestă prin luptă [...1 Omul nu se împacă cu sine însuşi, aşa cum a făcut Don Quijote, decît pentru a muri“ /[8]. Don Quijote are o putere de a persevera în sine potenţial nelimitată şi de nezdruncinat, care creşte cu cît întîm- plările îi sînt mai potrivnice. Cum rezistă această putere în faţa prea multelor batjocuri şi umiliri cu care îl întâmpină, cinici, ceilalţi ? într-un elan de divinizare a sărmanului hidalgo, Unamuno arată că umilinţa sa are o aureolă cerească, asemănătoare cu aceea a unui Dumnezeu „care face o lume ce nu-i sporeşte slava nici măcar cu o fărîrnă" ; umilinţa Cavalerului e o umilinţă semeaţă de demiurg, care construieşte o lume după voia şi bunăvoia sa, ră- mînînd netulburat şi egal cu sine în pofida pizmei şi răutăţii lumii create. Cea mai înaltă formă de eroism, declară Unamuno pe deplin convins şi nu doar pentru a-şi consola eroul, este aceea de *i* înfrunta sărăcia şi ridicolul. Cavalerului nu-i paşi de duşmani puternici, el însuşi îi face şi mai puternici în închipuirea sa ca să fie vrednici de el; dai are şi el clipa sa de slăbiciune, omenească slăbiciune cînd îl mîhneşte sărăcia, jalnica sărăcie, care-1 împiedică să se arate în preajma nobililor. E o clipi fugară, o clipă doar, însă o clipă aproape gata să- năruie tăria ; însă nu i-o năruie, şi în biruinţi asupra acestei clipe, în ridicarea mîndră a spiritului mai presus de înjosirea provocată de sărăcie, vede Unamuno unul din bravele acte ale lui Don Quijote. Victoria asupra ridicolului stă pe acelaşi plan. Un om poate fi măreţ într-o

împrejurare dramatică, dar pentru a fi măreţ într-o împrejurare grotescă îi trebuie mult mai mult curaj. „Rîsul ! Rîsul ! Abisala pasiune tragică a Domnului nostru Don Quijote", exclamă Unamuno[362]. Referindu-se la celebra scenă zugrăvită de Cervantes, cînd slujitoarele ducelui şi ducesei, în bătaie de joc, îl mânjesc cu săpun pe Cavaler, spre hazul stăpînilor, filosoful face o amară reflecţie despre tragedia omenească. „Tragedia lui Crist, tragedia divină, este cea a crucii. [...] Iar cealaltă tragedie, tragedia umană, este cea a lui Don Quijote cu faţa mînjită de săpun, pentru care îşi bat joc de el servitorii ducilor, ducii înşişi, tot atît de sclavi ca şi ei : «Iată nebunul !» zic ei între ei. Iar tragedia comică, iraţională, este pasiunea pentru zeflemea şi dispreţ". [363] Acel Cavaler grotesc în ochii privitorilor nerozi de atunci, devine sublim în ochii lui Unamuno şi ai umanităţii conştiente de tragedia sa. „Cel mai înalt eroism, pentru un individ ca şi pentru un popor, este de a şti să înfrunte ridicolul ; şi încă mai mult, este de a şti să se pună în ridicol şi să nu se teamă de nimic în el" [364]. Faptele cavalerului capătă măreţie nu prin ridicolul durerii, ci prin durerea ridicolului, durere ce înnobilează. Eroul îşi probează nobleţea, nepieritoarea nobleţe omenească, printr-un şir de experienţe-li- nită, care cer strădanii titanice eului său năzuitor >ă dureze cît lumea. în a treia şi ultima purcedere ia drum, cînd va fi învins de Cavalerul Albei Luni (deghizarea bacalaureatului Sanson Carrasco), Don Quijote „se adînceşte în prăpastia înţelepciunii sale", trece de la extaz la o luciditate aspră şi posomorită, acea luciditate de dinaintea morţii sale exemplare. Ajuns acasă, el se cuminţeşte, se leapădă de himere, se împacă cu sine însuşi şi cu cei din jur ; după ce a vrut cu

362l'J Miguel de Unamuno, *Avânt et apres la revolution,* Paris, Les Editions Rieder, 1933, sixidme ddition, p. 131.

363>0 Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie, ed. cit.,* p. 191.

364>1 *Ibidem.*

atîta ardoare nemurirea, se deprinde cu gîndul morţii. Este acea dureroasă revenire şi prăbuşire a lui Don Quijote înlăuntrul lui Alonso Quijano, bunul şi paşnicul mancheg. „Aici, nebunia vremelnică a cavalerului Don Quijote se dizolvă în bunătatea eternă a seniorului Alonso cel Bun, şi nu există poate, în toată epopeea aceasta atît de tristă, un pasaj de mai profundă tristeţe" [52]. Dar, cu toată abjurarea de moment, dreptul la nemurire şi l-a cîştigat cu prisosinţă. A murit pentru că a încetat să creadă, dar rămîne nemuritor prin ceea ce a crezut. A murit pentru că n-a mai perseverat în sine, dar a cucerit veşnicia pentru cît şi cum a perseverat. Don Quijote a murit, dar Sancho trăieşte, şi el va duce mai departe torţa voinţei de nemurire. Puţin cîte puţin a început s-o preia în mîinile sale încă din peregrinările de odinioară alături de stăpîn. Scutierul cuprins de frică în faţa morilor de vînt, alegîndu-se doar cu pagubă şi ponoase de pe urma năzbîtiilor cavalereşti, oricînd predispus la temperanţă şi gata de compromis, se metamorfozează printr-o succesiune de euri pînă cînd devine un alt eu, al doilea eu al stăpînului său. „Da, frate Sancho, ai dreptate ; puţinătatea curajului tău te împiedică şi te va împiedica să vezi grădini înfloritoare şi palate ale Galianei în prăpăstiile adinei în care cazi Dar, vezi, acum cînd în fundul prăpastiei nenorocirii tale recunoşti cît de mult te deosebeşti de stă- pînul tău, tocmai acum te afli mai aproape de e căci cu cît te simţi mai departe cu atît te apropii" [365]. Miraculoasa transformare a lui Sancho devine vizibilă prin prisma aforismului spinozist „să nu rîzi, să nu plîngi, să nu urăşti, ci să înţelegi" (filosoful spaniol înlocuieşte pe „să înţelegi" cu „să iubeşti", arată că a înţelege înseamnă a iubi). Dacă vreme îndelungată Sancho a fost neînţeles şi neiubit, de acum încolo nedreptatea trebuie reparată, el trebuie şi înţeles, şi iubit. „Acest brav Sancho asupra căruia noi, intelectualii, ne

365Miguel de Unamuno, *Viaţa lui Don Quijote şt* Si'icho, *ed. cit.,* p. 316.

descărcăm de durerea dorinţelor noastre nesatisfăcute, insultîndu-1, acest brav Sancho păstrează comori de bunătate şi de viaţă în egoismul său" [366]'*. Sancho a rîs de scrînteala stăpînului, a deplîns nesăbuinţa sa de a-1 însoţi, şi-a urît potrivnicii care l-au urgisit. Dar totul s-a schimbat în el atunci cînd, în loc să rîdă, să plîngă şi să urască, a căutat să înţeleagă şi să iubească. A început prin a se îndoi ironic de povestea Dulcineii, şi a sfîrşit prin a crede cel mai intens în ea. A început printr-o apatică indiferenţă faţă de vis, şi a sfîrşit prin a visa el însuşi viaţa ca vis. A început printr-un abandon laş al luptei şi a sfîrşit prin a iubi nu numai lupta, ci însăşi ideea de a lupta. Don Quijote a încetat să persevereze în sine şi a murit; Sancho continuă să persevereze în sine şi trăieşte ca să-i perpetueze crezul. Pe cînd stăpînul său se vindeca de sminteală pe patul de moarte, în cugetul credinciosului Sancho înflorea „eroica sa nebunie" ; de capacitatea lui de a transfigura realul, de a-1 sublima ca vis, atîmă viitorul spiritului căci „Sancho e cel ce va aşterne pentru totdeauna quijotismul pe pămîntul oamenilor"[367]. Prin zeificarea lui Don Quijote şi reabilitarea lui Sancho, Unamuno speră ca făgăduinţa nemuririi să dăinuie în veci pe pă- mîntul oamenilor.

Miguel de Unamuno încheie opera sa filosofică principială, *Sentimentul tragic al vieţii,* cu o concluzie stranie, tulburătoare, dezvoltată în eseul ultim „Don Quijote în tragicomedia europeană contemporană". Susţine el acolo că n-a existat un singur Don Quijote, ci doi, cel care înainte de moarte s-a convertit, şi cel real, cel care trăieşte de-a pururi îndemnîndu-i pe oameni să spulbere negura morţii. Primul îşi va muta aventura cavalerească pe celălalt tărîm, căci va merge în infern, îi va elibera pe cei înlănţuiţi, va pune pe

366 Miguel de Unamuno, *Verites arbitraires, ed. cit.,* p. 42.

367 Miguel de Unamuno, *Viaţa lui Don Quijote şi Sancho, ed. cit.,* p. 402.

poarta infernului în locul inscripţiei văzute de Dante, o alta, „Trăiască speranţa" şi apoi se va muta la cer unde va fi primit binevoitor cu un „rîs divin". Al doilea, rămas pe pămînt, a rămas să ducă mai departe lupta contra disperării şi a neantului, să dureze (cum oare ?) din sentimentul tragic al vieţii un paradis pămîntean. „Care este deci noua misiune a lui Don Quijote astăzi, în această lume ? Să strige, să strige în deşert. Căci deşertul îl aude, dacă oamenii nu-1 aud, şi se va preface într-o zi într-o pădure sonoră, iar această voce solitară pe care o va arunca în deşert ca pe o sămînţă, va rodi un cedru gigantic care, cu o sută de mii de limbi ale sale, va cînta un osana etern Domnului vieţii şi a morţii" Ce vizează atunci cruciada la care cheamă Unamuno — să-1 învie pe cel dispărut, sau să-1 descopere pe cel viu ? A spus-o limpede, ţelul cruciadei este să răscumpere mormîntul Cavalerului Nebuniei din mina hidalgilor Raţiunii. Dar atunci cu Don Quijote cel viu cum rămîne, care mai este rostul său ? A răspunde la această întrebare înseamnă a desluşi cît de adine este îndatorat Unamuno filosofului la care existenţialiştii s-ar aştepta cel mai puţin — lui Hegel. El nu-şi ascunde admiraţia faţă de Hegel, acest „Don Quijote al filosofiei" cum îl numeşte[368]. Spusa lui Unamuno că fondul gîndirli sale este hegelian a trecut drept un capriciu, şi pînă la un punct chiar şi

368t>7 Miguel de Unamuno, *L'Essence de l'Espagne. Ctnq essais (En torno al casticismo),* Paris, 1923, p. 27. Unamuno nu se zgîrceşte deloc cu evaluările admirative despre lle- gel. „Cît de frumos a fost acest efort gigantic al lui Hegel, ultimul născut dintre titani, de a escalada cerul ! Cît de frumos a fost acest travaliu herculean de a închide lumea întreagă în formule vii, de a scrie algebra universului ! Cît de frumos şi cît de fecund !" *(Ibidem,* p. 26). Acestea, ca şi încă altele, sînt temperate mai apoi de observaţii critice, chiar maliţioase. „Don Quijote al filosofici, visul său a dat suflet altor suflete. Dar a ajuns la aceeaşi păţanie ca a baronului de Munchhausen care voia să iasă din fîntînă trăgîndu-se de urechi* (Ibidem. p. 27).

este. Căci nu e vorba de un „fond", ci de o recurgere, cînd şi cînd, la enunţuri sau rezolvări proprii dialecticii hegeliene. De pildă, enunţul hegelian „ce este raţional, este real, şi ce este real, este raţional" capătă la Unamuno structura „ceea ce nu-i etern nu e nici real", de aici şi stăruinţa lui de a împlînta realul în eternitate. Sau, de pildă, argumentarea lui că fără Sancho, Don Quijote n-ar fi el însuşi, căci mai mult are nevoie stăpînul de scutier decît scutierul de stăpîn, aminteşte de dialectica stăpîn-sclav desfăşurată de Hegel în *Fenomenologia spiritului.* Dar, ceea ce exercită o evidentă fascinaţie asupra lui Unamuno este episodul cruciadei întru salvarea mormîntului sfînt, aşa cum îl analizează Hegel în *Prelegeri de filosofie a istoriei.* Tentativa descrisă de Hegel este animată de „colosala idee a legării finitului cu infinitul", de nevoia de a afla certitudinea nemuririi ; în faţa mormîntului, se produce însă o decepţie şi o răsturnare de planuri, căci „Acesta", adică natura divină, de care se leagă speranţa veşniciei, nu-i decît o realitate exterioară, indiferentă. Şi aici se întîmplă marea convertire — omul dobîndeşte conştiinţa că trebuie să caute în sine însuşi veşnicia, că abia acum începe „timpul încrederii în sine" sau al *„libertăţii subiective, infinite".* Căutarea mormântului, a formei exterioare şi himerice a infinitului, n-a fost decît pretextul sau stimulul pentru a orienta căutarea în interior ; *„...Acesta,* ca elementul de legătură dintre temporal şi veşnic, este existenţa spirituală pentru sine a persoanei"[M]. Sub înrîurirea lui Hegel, Unamuno cheamă la cruciadă întru răscumpărarea mormintului lui Don Quijote, al Cavalerului ce a pierit, pentru a afla o dovadă certă a nemuririi. Dincolo de acest scop mărturisit, exterior, se află scopul tăinuit, lăuntric, descoperirea înlăun- trul sinelui a acelui Don Quijote ce trăieşte, a acelui „Don Quijote interior". Şi aici se întîmplă marea convertire. Cruciatul îşi va astâmpăra setea de etern nu contemplînd

fantasmatice relicve, ci fâcînd să ţîşnească din propriul său cuget, ca „odraslă" a faptelor sale, izvorul veşniciei. Căutarea unui Don Quijote ireal este pretextul şi stimulul pentru descoperirea celui real. Şi îl descoperă nu înafara, ci înlăuntrul său. Dar, căpătînd conştiinţa că poartă în sine pe Don Quijote, ce va face omul mai departe ? Căci nu-i uşor să repete soarta Cavalerului Tristei Figuri. Unamuno îl sfătuieşte să rămînă singur — or singurătatea l-a pierdut pe Don Quijote ; îi cere să strige în deşert, dar filosoful însuşi spune că doar deşertul îl va auzi ; îi spune să nu dispere, cînd tocmai disperarea l-a urnit la drum şi îl aşteaptă la capăt; îl îndeamnă să creadă în steaua sa, deşi el însuşi constată că steaua seminţiei lui Don Quijote e încă ascunsă în negură. Acel Unamuno-cruciat, acel Unamuno-singuratec, rătăcitor în deşert, care strigă şi aşteaptă ca deşertul şi nu oamenii să-1 audă, acel Unamuno-agonic caută mereu, fără să fi aflat încă, răspunsul la o întrebare chinuitoare. Quo vadis, Don Quijote?...

58 G. W. F. Hegel, ***Prelegeri de filosof ie a istoriei,*** Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 370.

7 GABRIEL MARCEL - UN NEOSOCRATIC ?

Explorator neobosit al interiorităţii, pasionat să descopere înlăuntrul firii umane ceva ce fiinţează misterios ca *„o* Atlantidă a spiritului — o Atlantidă scufundată", Gabriel Marcel [369] a respins cu

369 Filosof, dramaturg, muzician, critic teatral şi muzical, Gabriel Marcel (7 decembrie 1889 — 8 octombrie 1973) a elaborat o operă vastă, onorată cu numeroase premii culturale franceze şi internaţionale. între acestea. Marele premiu pentru literatură al Academiei franceze (1949), Premiul naţional pentru literatură (1958), Premiul Goethe (1958), Premiul pentru pace (1964), Premiul Era«- mus (1969). Bibliografia operei sale (ordonată de Ro- ger Troisfontaines) cuprinde sute de titluri, fiind alcătuită din jurnalul filosofic, volume de eseuri şi conferinţe,

obstinaţie înrolarea lui într-un curent filosofic. Aşa de mult l-a nemulţumit „oribila vocabulă de existenţialism", ataşată adesea gîndirii sale, încît la un moment dat şi-a încălcat hotărîrea de a nu ceda niciunui „ism", construindu-şi singur o denumire pusă sub semnul lui Socrate. „Dar, în fine, dacă trebuie cu orice preţ să se resemneze să caute o etichetă, autorul ar adopta-o, la urma urmei, din

---

comunicări la congrese, cronici teatrale şi m izicale, expuneri la radio. Marcel a scris, timp de mulţi ani, cronica dramatică pentru ***L'Europe nouvelle*** şi pentru ***Les Nouvelles litteraires.*** Lucrări ale sale au fost traduse în germană, engleză, italiană, spaniolă, olandeză, japoneză. în limba română a fost tradus eseul „Apartenenţă şi disponibilitate" (1938). ***Opere principale.*** 1) ***Piese de teatru (se*** menţionează anul tipăririi, nu al elaborării sau premierei) : ***Le Seuil invisible*** (1914, cuprinde două piese, ***La Grâce*** şi ***Le Palais de Sabie), L'Iconoclaste*** (1923), ***Le Quatuor en Fa diese*** (1925), ***Trois Piecis*** (1931), cuprinde ***Le Regard neuf, La Mort de De- main, La Chapelle ardente). Le monde casse*** (1933, cu- prinzînd şi meditaţia filosofică ***Position et approches con- cretes du mystere ontologique), Le Fanai*** (1936), ***Le che- min de Crite*** (1936), ***Le Dard*** (1936), ***Thiatre comique*** (1947), cuprinzînd patru piese). ***La Soif*** (1938), ***Vers un autre Royaume*** (1949, cuprinzînd ***L'Emissaire*** şi ***Le Signe de la Croix), La Fin des Temps*** (1950), ***Rome n'est plus dans Rome*** (1951), ***Croissez et multipliez*** (1955), ***Mm temps n'est pas le voire*** (1955), ***La Dimension Florestan*** (1956), ***La Prune et la Prunelle*** (1960). 2) ***Lucrări filosofice : Journal Metaphysique*** (1927, prima parte cuprinde perioada 1 ianuarie 1914 — 8 mai 1914, cea de a doua parte perioada 15 septembrie 1915 — 24 mai 1923 ; este inclus aici ca „appendice" şi articolul ***Existence et Objectivite*** (publicat în ***Revue de Metaphysique et de Morale*** în 1925), ***La Metaphysique de Royce*** (1945, reluîncl articolele publicate în ***Revue de Metaphysique et de Morale*** în 1917-1918), ***Etre et Avoir*** (1935, cuprinzînd şi ***Journal Metaphysique*** din perioada 10 noiembrie 1928 — 30 octombrie 1933), ***Du Refus a l'Invocation*** (1940), ***Homo Viator*** (1944), ***Le Mystere de l'Etre*** (tome I-II, 1951), ***Les Hommes contre l'Humain*** (1951), ***Le Declin de la Sagesse*** (1954), ***L'Homme problematique*** (1955), ***Presence et Immortalite*** (1959, cuprinzînd şi ***Journal Metaphysique*** din perioada ianuarie 1938 — 27 august 1943), ***La***

motive evidente, pe cea de neosocratism sau de socratism creştin" [J]. Invocate cu respect în multe lucrări, numele lui Socrate şi apelativul de „neosocratic" vin să confere identitate şi centru gravitaţional unei opere care s-a preocupat abia în ultimul rînd şi fără zel să-şi definească profilul. Marcel propune o etichetă doar ca să-şi rezerve dreptul şi plăcerea de a submina, fără ca prin aceasta amintirea lui Socrate să-i fie mai puţin dragă. De la maestrul său antic asimilează mai ales lecţia de a chema filosofia la întîlnirea cu viaţa, şi e atît de constant în aplicarea ei, încît face din filosofia sa un întins covor împletit cu fişii din propria existenţă. Deseori a mărturisit că gîndirea lui nu este capătul unui drum ci drumul însuşi sau, mai precis, ancheta existenţei desfăşurată pe parcurs. „Gîndirea mea îmi apare din ce în ce mai mult ca o înaintare pe drum — uneori ris- cântă — comportând tatonări, opriri, reluări, repuneri în discuţie"[370] [371] [372]. Ceea ce Blaga numea sfială de sistem devine la Marcel adversitate faţă de sistem, profesată programatic, cu o vervă care denotă că în pofida dezicerii, filosoful rămîne rudă bună (şi nu doar pentru aceasta) cu existenţialiştii Ca şi

---

Dignile Humaine (1964). De asemenea Gabriel Marcel a publicat „Testament philosophique* în ***Revue de Metaphysique et de Morale,*** nr. 3, 1969.

1 Gabriel Marcel, ***Le Mystere de l'Etre,*** tome I-II, Paris, Aubier, 1951, tome I, ***Reflexion et mystere,*** p. 5.

370 Gabriel Marcel, *Presence et immortalite,* Paris, Flammarion, 1959, p. 7.

371 Este remarcabilă maliţiozitatea cu care Blaga întîmpină „sfiala categorică a unor gînditori de ultim ceas", faţă de construcţia sistematică în filosofie. „Dar acestor existenţialişti, care repudiază sistemele filosofice, fiindcă, dragă doamne, acestea ar duce de-a dreptul la anchilozare, le răspundem că şi moluştele, dacă ar gîndi, ar slătui vertebratele să nu-şi alcătuiască un schelet". (Lucian Blaga, *Despre conştiinfa filosofică,* Editura Facla, 1974, p. 142.)

372 Gabriel Marcel, *Les Hommes contre l'Humain,* Paris, La Colombe, 1951, p. 7.

Kierkegaard altădată, Marcel face un legămînt de luptă împotriva sistemului filosofic. „Considerată sub aspect dinamic, opera mea filosofică se prezintă în întregime ca o luptă îndîrjită dusă fără întrerupere contra spiritului de abstracţie"El denunţă abstracţia glacială, nefecundă ca o piedică în aprofundarea vieţii, iar sistemul, rigoarea canonică, rigidă, ca un atentat la bogăţia infinită a existenţei. Câmpul bătrânicios şi tomnatic al vechii metafizici invită la un seceriş al abstracţiilor. Săvîrşindu-1, Marcel trudeşte încă pentru a face să răsară, pe terenul defrişat, o „filosofie concretă" (Jean Wahl îl cercetează din această perspectivă în cartea sa *Vers le concret,* 1932). Filosofia emancipată de sistematizare nu suferă de un complex de inferioritate în faţa ştiinţelor exacte, nici nu descărnează viaţa intr-un „simplu schelet logic" ; ea prospectează minuţios „un inepuizabil concret", se transformă în port-vocea acestuia. Înălţînd în slăvi „filosofia concretă" [373], Marcel e gata să conteste calitatea de a fi filosofică oricărei opere în care nu discerne „muşcătura realului". Implicarea gîndirii lui în imprevizibilul vieţii i-a imprimat un anume fel de consecvenţă — consecvenţa nestatorniciei. Pus constant sub drapelul hazardului şi ubicuităţii, gîndul său străbate universuri tematice policrome, înaintează şi se întoarce, execută rotiri în spirală, niciodată în cerc, căci nu revine identic la punctul

373în *Du Refus a VInvocation* (Paris, Gallimard, 1940), Gabriel Marcel face distincţia între „gîndirea gînditoare" *(la pensee pensante)* şi „gîndirea gîndită" *(la pensee pensie)* şi optează în favoarea primei, pentru că în ea palpită viu concretul. „O filosofie concretă este o filosofie a gîndirii gînditoare ; **ea** nu se poate constitui decît prin- tr-un fel de acrobaţie periculoasă şi perpetuă" (p. 21). In desfăşurarea argumentării, Marcel foloseşte expresia „filosofie concretă sau existenţială' *(Ibidem, p.* 35), ori „filosofia existenţei' (p. 40), ceea ce denotă că, deşi respinge numele de „existenţialism", îl preferă pe cel de filosofie existenţială sau filosofie a existenţei. însă această denumire o preferă şi Sartre, şi Jaspers !

de pornire. O meditaţie călătoare, mîndră de migraţiile ei, ecou firesc al unei existenţe-înperindare, i-a atras titlul de „filosof itinerant", pe care Marcel l-a aprobat. Această asumare a condiţiei itinerante „formează trama sub care se înscrie gîndirea sa", scria comentatorul său M.-M. Davy[374]. Mobilitatea acestui che- rubin al gîndului se observă atît în biografie cît şi în operă. N-a călătorit doar în idee, pe meridianele spiritului, ci şi, în tot răstimpul vieţii, pe meridianele globului ; lista ţărilor, oraşelor, universităţilor unde a conferenţiat, unde a dat glas convingerii sale despre necesitatea înţelegerii şi apropierii între oameni, este enormă. Un maliţios ar putea spune că tocmai patima pentru voiaj i-a lăsat prea puţin timp ca să scrie disciplinat, sistematic şi de aceea o serie de volume ale sale se prezintă ca înmănun- cheri de conferinţe rostite aiurea. Dar dacă această imagine nomadicâ, răsfrîntă şi asupra operei, contrazice imaginea filosofului de cabinet, la rindul ei imaginea nomadicâ este contrazisă de *Journal Metaphysique,* jumal-fluviu, desfăşurat în câteva cicluri, care dezvăluie un gânditor dedulcit la contemplaţie în solitudinea cabinetului. Totuşi, însăşi ţinerea unui jurnal, confesiunea sinceră şi spontană, ridicarea unor cugetări îmbibate de cotidian la rangul de text filosofic, transformarea unor aforisme născute în ceasurile de recluziune la frumoasa reşedinţă din Correze în ecuaţie de căpătîi a filosofiei sale — toate acestea corespund aceleiaşi intenţii de a rămâne un gînditor „în rută", rătăcitor pe o cale niciodată încheiată. Cartea sa intitulată semnificativ *Homo viator* identifică o dimensiune tulburătoare a omului — aceea de pelerin ostenit pe potecile vieţii, un pelerin pentru care limanul, oaza sau răgazul sînt sensuri interzise

374M.-M. Davy, *Un philosophe itinerant: Gabriel Marcel,* Paris, Flammarion, 1959, p. 25.

: „O ordine terestră stabilă nu poate fi instaurată decît dacă omul păstrează o conştiinţă ascuţită a condiţiei sale itinerante" [375] [376]. Primejdia mersului în lume, riscul rătăcirilor, neodihna în marş, reprezintă ursita cea de toate zilele a omului ; chiar cînd fiinţa corporală rămîne sedentară, sufletul nu cunoaşte siguranţa fixării, deoarece tocmai sufletul este „existenţa în rută", existenţa itinerantă. Motivul omului rătăcitor nu este o inovaţie specială a filosofului, cum dealtfel s-a şi remarcat, „în realitate, această temă nu este nouă. Ea se găseşte în tradiţiile greceşti, ebraice, creştine, hinduse, budiste, islamice, dar nici un filosof n-a exprimat-o cu o asemenea amplitudine, nici un gînditor n-a încercat atît s-o aşeze în centrul reflexiei sale" [?]. Că nu este o temă nouă, e adevărat ; că Marcel face din ea centrul reflexiei sale, este de asemenea adevărat. Dar mai trebuie adăugat că, sedusă de această temă, gîndirea lui manifestă un narcisism al peregrinării, voluptatea pierderii prin labirintul existenţial, hiper- bolizarea stării de „argonaut al spiritului", după expresia lui Nietzsche. Aventura umană în periplul mundan are o finalitate care nu se împlineşte vreodată întru totul, dar cu atît mai îndărătnică este bătălia cerută de ea : să domolească stihiile firii, să îndulcească măcar cu o fărîmă amarurile ei. Dintre toţi eroii peregrini ai mitologiei, doar pe Perseu şi pe Orfeu i-a ales ca simbol Marcel. Nu l-a ales pe Ulise, căci colindul său prelungit pe mări şi ţări era urmarea participării la un război, iar filosoful urăşte războiul, urăşte vrajba şi încrîncenarea aducătoare de moarte, are oroare de cruzime, violenţă şi dezordine. „Pot să spun fără ezitare că mişcarea gîndirii mele a fost totdeauna comandată de iubirea păti-

375 Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolegomen.es ă une metaphysique de l'esperance,* nouvelle edition revue et augmentee, Aubier, Editions Montaigne, 1963, p. 5.

376 M.-M. Davy, *op. cit., p. 25.*

maşă pentru muzică, pentru armonie şi pentru pace" [377]. Iată încă o cauză datorită căreia preferă intuiţia, colaborarea afectivă, transpunerea afectivă a subiectului în obiect, căci, spune el, este imposibil să fondezi pacea pe abstracţii. Nu întîmplător şi-a oprit alegerea asupra lui Perseu : „Dacă eroul mitologic tip pentru Sartre este Oreste, pentru mine mi se pare că e Perseu" [378] [379]. Ca şi în alte privinţe, Marcel este şi aici în divergenţă cu Sartre : îi displace Oreste fiindcă Sartre, evocîndu-i peripeţiile, face din el un prizonier al neşansei şi absurdului. Or, pentru Marcel e un prilej de mare dezamăgire, nicidecum de răutăcioasă satisfacţie, să constate absurdul în lume. „Epoca noastră ne propune spectacolul unei veritabile coerenţe în absurd" [H]. Constată absurdul, dar nu consimte nicidecum la el. Alegerea lui Perseu dă seamă de această împotrivire. Isprăvile lui Perseu, pribeagul de pe meleagurile gorgonelor — tăierea capului Meduzei şi rezistenţa în a-i evita privirea ucigătoare — capătă învestitura de crez filosofic. Autorul care scrie întristat că „sîntem împresuraţi de disperare" şi că viaţa fascinează omul cu privirea pietrifiantă a Meduzei, se închipuie un Perseu pornit să înfrîngă cea mai cumplită gorgonă : „Mi-^am propus în opera mea să caut dacă este posibil fără a cădea din nou în iluzie să rezist acestei fascinaţii, să decapitez Meduza" [380]. Dacă Perseu, peregrinul-învingător este un chip al medaliei adoptate, Orfeu, peregrinul-cîntăreţ este celălalt chip al ei. Lui Marcel nu i se potriveşte un

377 Gabriel Marcel, ***Les Hommes contre l'Humain, ed. cit.,*** p. 9.

378 Gabriel Marcel, ***Presence et immortalite, ed. cit.,*** p. 181.

379 Gabriel Marcel, ***Les Hommes contre l'Humain, ed. cit.,*** p. 11.

380 Gabriel Marcel, *Presence et immortalite, ed. cit., p.* 181.

gînd- cheie al lui Camus, bine nimerit pentru toţi ceilalţi existenţialişti : „Orice gîndire se judecă după ceea ce ştie să scoată din suferinţă". Marcel nu neagă suferinţa în viaţă (deşi viaţa sa liniştită, înseninată, la adăpost de privaţiuni materiale, l-a ferit de crispările îndurerării), dimpotrivă, are o „conştiinţă ascuţită" a pătimirilor omiului itinerant, dar nici nu face din suferinţă un spectru al filosofiei sale, îşi doreşte să toarcă din caierul suferinţei un fir al Ariadnei care să-1 scoată cu bine la capăt pe *honio viator* din încîlcelile labirintice ale vieţii. îşi doreşte să descopere în lume şi altceva decît „repetabila povară" sisifică, îşi doreşte să descopere priveliştea unui om care călătoreşte cu gîndul pentru a se cunoaşte mai întîi pe sine, apoi pe ceilalţi, şi pentru a se iubi mai puţin pe sine şi mai mult pe ceilalţi. Acelaşi erou care învinge Meduza-suferinţă, acelaşi Perseu care se fereşte de privirea ei, intră mai apoi în rolul lui Orfeu, ia lira în mîini şi cîntă atît de frumos, încît clinteşte pietrele din loc, îmblînzeşte fiarele sălbatice, aduce alinare în cugetele tuturor şi înduioşează sufletul celor mai aspri oameni. Ca motto al lucrării sale *Prâsence et immortalite,* Marcel pune următorul gînd : „Mitul lui Orfeu şi Euri- dice stă chiar în inima existenţei mele". Prin cîntec Oi-feu vrăjeşte pămintul, prin marea-i iubire pentru soaţa sa desvrăjeşte şi înduplecă puterile infernului ; Marcel, muzicianul şi Marcel, metafizicianul respiră din povestea lui Orfeu o mireasmă de paradis. Ştie că lumea nu-i un paradis, spune el însuşi cu mîhnire că „filosoful are prin definiţie în urma lui ceva ca un paradis pierdut", dar nădejdea de a-1 găsi cîndva nu-1 părăseşte deloc. Şi toată strădania acestui filosof ce se vrea temerar ca Perseu şi duios ca Orfeu este să găsească o cale şi să zidească o punte între „paradisul pierdut" şi paradisul regăsit".

Denumirea de „socratism creştin", sintagmă hi-

bridă, împerechind arbitrar prezenţa lui Socrate cu religia creştină, adevereşte încă o dată fizionomia specifică de gînditor religios a lui Gabriel Marcel. Ca toţi existenţialiştii, el pune conceptul de „existenţă" ca nucleu al filosofiei sale, dar spre deosebire de ramura „atee" a acestora (Sartre, Heidegger), Marcel admite transcendenţa divină şi îşi imaginează existenţa ca o devenire înspre divinitate. înlăuntrul subiectivităţii (existenţa şi trăirea subiectivă sînt sinonime), el vrea să provoace două succesive mişcări de detentă : comuniunea eului cu ceilalţi şi, prin aceasta, comuniunea eului cu un „Tu divin". Formula lui Nietzsche „Dumnezeu a murit", instalată mai tîrziu într-o lojă de onoare în gândirea lui Sartre şi Heidegger, este ţinta multor atacuri din partea lui Marcel. „Moartea lui Dumnezeu, în sensul exact pe care Nietzsche l-a dat acestor cuvinte, nu se află oare la originea faptului că omul a devenit pentru el însuşi o întrebare fără răspuns ?“ [381] Strigătul lui Nietzsche nu e doar o exclamaţie pasageră, aidoma vorbelor lui Plutarh reînviate de Pascal : „Marele Pan a murit". „Afirmaţia nietzscheană este infinit mai tragică, pentru că ea spune că noi înşine, noi l-am ucis pe Dumnezeu, şi numai aceasta poate da seama de groaza sacră cu care Nietzsche se exprimă aici" [382]. Că Nietzsche nu se exprimă aici cu o „groază sacră" ci, din contră, anunţă cu exuberanţă frenetică pieirea unui zeu „bolnav" şi obosit, Marcel nu concepe. Că acest strigăt, reverberat în context nietzschean sau în contextul altor filosofii, poate însemna preludiul descătuşării omului de forţe supranaturale şi al emancipării lui, de asemenea Marcel nu concepe. El încearcă să răstoarne sensul exclamaţiei nietzscheene, adăugind la formula „Dumnezeu a murit", completarea personală „Omul este in agonie". Acea exclamaţie, *experimentum*

381 Gabriel Marcel, *L'Homme problematique,* Aubier, £ditions Montaigne, p. 26.

382 *Ibidem,* p. 30.

cruciş al unei conştiinţe tragice, ar împinge civilizaţia modernă pe povîmişul degradării şi disoluţiei morale, punînd în pericol libertatea omului în cadrul ei. Căci, spune Marcel, „un om nu poate fi sau rămâne liber decît în măsura în care rămîne legat de transcendent" ; după el libertatea înseamnă privilegiul „sacru" de a fi dependent, „ceea ce apostolul numeşte libertatea copiilor lui Dumnezeu". Reproşîn- du-i lui Nietzsche că huleşte creştinismul, el îi reproşează şi lui Sartre „blasfemiile" sale. „Luată ad litteram, formula lui Nietzsche nu este numai un sacrilegiu, ea este falsă. Şi acelaşi lucru trebuie spus, bineînţeles, despre caricaturile ei contemporane, şi în particular despre blasfemiile sartriene". [383] în atîtea privinţe un critic sensibil al alienării din societatea apuseană, Marcel se află însă departe de teza lui Marx „critica religiei este premisa oricărei critici" ; filosoful francez parafrazează în mod nefiresc această teză, după el lauda religiei fiind premisa oricărei critici. Dar lauda religiei nu se împacă deloc cu critica *„acelei lumi* a cărei *aromă* spirituală este religia" (Marx) ; elogierea unei forme de alienare (religioasă) vine în contradicţie cu critica altor forme de alienare (pămîntene) şi stînjeneşte rolul criticii. Teistul Marcel intră într-un cerc vicios ; cere izbăvirea de alienare cu preţul acceptării alienării însăşi! Trecînd de la „refuzul" unei lumi secularizate la „invocarea divinităţii", el a vrut să probeze, prin opera şi experienţa sa de viaţă, că rostul unui om şi mai ales rostul unui filosof ar fi în sînul bisericii creştine ; „e necesar ca — declară el — conştiinţa, printr-o mişcare de conversiune decisivă, să se imoleze în faţa Aceluia pe care ea nu poate decît să-1 invoce ca Principiul, Scopul şi Recursul ei unic" [384]. Convertirea Iul

383 Gabriel Marcel, *Les Hommes contre VHumain, ed. cit.,* p. 187.

384 Gabriel Marcel, ***Du Refus a l'Invocation, ed. cit.,*** p. 54.

Gabriel Marcel la catolicism la patruzeci de ani, deci la o vîrstă înaintată, momentele de intensă emotivitate descrise în jurnal, au dat prilej comentatorilor să vorbească despre o miraculoasă revelaţie divină trăită de filosof. Dealtfel Marcel însuşi a acreditat ideea că harul divinităţii s-a pogorît brusc asupra cugetului său neliniştit şi decepţionat de deşertăciunea, pragmatismul şi ambiguitatea morală a unui climat păgîn. Dar nu se poate spune că s-a produs o cotitură neaşteptată de la stadiul laic la stadiul religios în gîndirea sa. Scrisul său de dinainte de convertire nu este nicidecum al unui ateu, ci este marcat de aderenţa lui la protestantism. *Journal Metaphysique* (1927) mărturiseşte o adevărată febră religioasă, un interes obsesiv faţă de credinţă. De pildă, pe data de 9 ianuarie 1914, filosoful notează : „Mi se pare că văd clar cum se justifică ideea de creaţie divină (credinţa în Dumnezeul creator)" [385]. Mediul familial exercită o înrîurire contradictorie asupra sa, aducîndu-1 în pragul crizei sufleteşti prielnice credinţei. Tatăl său, diplomat, om de vastă cultură, afişînd o liberă cugetare dar fiind „prea inteligent pentru a fi anticlerical" cum îl descrie Roger Troisfontaines [386], îşi instruieşte cu pasiune singurul fiu, îl poartă în diverse călătorii, îl îndrumă spre lumea cărţilor, familiarizîndu-1 în special cu autorii anglo-saxoni şi germani. Micul Gabriel, plăpînd, hipersensibil, resimte tot mai acut nevoia ca, dincolo de varietatea cunoştinţelor care îl asaltează vertiginos, să descopere, o certitudine, un reazem moral. Tatăl său nu-i descurajează înclinaţia către religie ; ea încolţeşte de timpuriu în inima copilului, odată cu moartea maniei sale, cînd începe să-1 obsedeze întrebarea „Ce devin morţii ?". Gîndul răscolitor al

385Gabriel Marcel, ***Journal Mitaphysique,*** Paris, Librairie Gallimard, 1935, 3-e edition, p. 6.

386Roger Troisfontaines, ***De l'existence a l'etre. La philosophie de Gabriel Marcel,*** tome I-IT, Namur, Louvain, Paris, 1953, tome I, p. 20.

lui Valery „moartea, acest lucru ce nu se întîmplă decît altora", capătă, filtrat prin experienţa lui Marcel, accentul tragic de „moarte a fiinţei iubite" şi însoţeşte ca o umbră formarea sa spirituală. Noua soţie a tatălui, convertită la protestantism, înrîureşte un timp cu convingerea ei religioasă educaţia fiului. Deşi înconjurat de bunăstare, de afecţiune şi favorizat de o instruire superioară, tînărul duce dorul comunicării cu ceilalţi. *„A trăi cu (vivre avec)* este la el o trebuinţă de natură, sublimată într-o spiritualitate de comuniune"[387]. Neavînd parteneri de-o seamă, el este atras de teatru, de făurirea unor personaje imaginare, construite anume pentru a dialoga cu ele. încă din copilărie teatrul a avut un prestigiu extraordinar în ochii lui — mai tîrziu va spune că acest fapt stă la baza vocaţiei lui de dramaturg. „Sufeream că nu am nici fraţi, nici surori, şi atunci inventam fraţi şi surori cu care dialogam. Sînt absolut sigur că acest fapt a fost pentru mine la originea nevoii de creaţie dramatică"[388]. Teatrul său l-a conceput ca „teatrul sufletului în exil", al unui suflet însetat de comuniunea cu el însuşi şi cu celelalte suflete (nu numai în piesele sale, ci şi în activitatea de critic teatral Marcel a salutat, oriunde a întâlnit, prezenţa acestei teme). Şi muzica, faţă de care a nutrit un cult (pe lingă critic muzical, a fost şi interpret, şi compozitor pe versurile unor mari poeţi), i-a slujit să-şi exteriorizeze preaplinul inferiorităţii. O altă preferinţă sugestivă pentru evoluţia ulterioară o dezvăluie teza de licenţă, consacrată unei comparaţii între Coleridge şi Schelling, doi autori a căror evoluţie cunoaşte, şi ea, o întorsătură către religie. îl frămîntă continuu, cum se observă în jurnal, „ascetismul logic" şi „insularitatea" impuse

---

387 ***Ibidem,*** p. 18.

388 Gabriel Marcel, ***„L'influence du theâtre",*** în ***Education et contre-iducatien, Les influences extMeures et la familie,*** tome I-II, Paris, fîditions Spes, 1935, tome I, p. 250.

de protestantism şi întîmpină cu nemulţumire exigenţa închiderii în sine şi autoclaustrării, exigenţă proprie religiei reformate. Cercetează cu asiduitate pe Hegel, pe Fichte, pe neohegelianul englez F. H. Bradley şi pe neohegelianul american Josiah Royce, dar o face cu scopul de a se elibera de „Spiritul absolut", impersonal, de a se îndrepta spre concret (spre concretul vieţii psihice). „Prin aprofundarea condiţiilor universale ale gînriirii, el caută «elementele unei mistici» pure. Contra Cunoştinţei absolute, el regăseşte originalitatea ireductibilă a iubirii, participării, subiectivităţii"[389]. Totuşi, şi mai departe atracţia lui Hegel se manifestă asupra sa, el însuşi motivînd de ce : „căci, în pofida aparenţelor, Hegel a făcut un efort admirabil pentru a salvgarda primatul concretului" [390] ; dar aceasta nu presupune a-1 socoti pe Gabriel Marcel un filosof neohegelian şi încă unul de structură non-kierkegaardiană, cum îl apreciază Paul Ricoeur. „I se acordă cu plăcere lui Kierkegaard paternitatea tuturor filosofiilor existenţei : el ar fi trunchiul arborelui «existenţialist». Noi, din contră, am remarcat în «filosofia concretă» a lui G. Marcel o filosofic de structură non-kierkegaardiană ; istoriceşte, G. Marcel a acces direct la temele existenţiale prin dinamitarea idealismului neohegelian înlăuntrul căruia s-a format dintru început şi care, prin sine însuşi, i-a cerut, cum s-a văzut în cazul lui Bradley şi Royce, această remaniere profundă" [391]. Plecînd de la aserţiunea curentă că Marcel l-a cunoscut mai tîrziu pe Kierkegaard şi mai devreme pe Hegel, Paul Ricoeur trece peste obiecţiile aduse de Marcel lui Hegel şi îşi închipuie că filosoful francez face hegelianism

389 Roger Troisfontaines, ep. cit, tome I, p. 22.

390 Gabriel Marcel, ***Les Hommes contre l'Humain, ed. cit.,*** p. 8.

391 Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du myst&re et philosophie du paradoxe,* Paris, Editions du Temps Present, 1947, p. 435.

fără să ştie sau fără să vrea. Dar Marcel însuşi recunoaşte că năzuinţa lui de a afla un drum filosofic propriu se putea împlini numai prin despărţirea de învăţătura lui Hegel; dealtminteri, simpatia lui pentru Karl Jas- pers (şi pe care Paul Ricoeur o analizează pe larg în cartea sa) demonstrează încă o dată rămânerea lui Marcel în cadrul idealismului subiectiv propriu existenţialiştilor şi nicidecum al idealismului obiectiv de tip hegelian. Cît priveşte pe Kierkegaard, chiar dacă l-a cunoscut mai tîrziu (acest „mai tîrziu" este însă relativ, deoarece datează din timpul liceului), l-a omagiat călduros şi l-a revendicat ca părinte spiritual; la un colocviu închinat lui Kierkegaard, Marcel declara că aparţine aceleiaşi familii cu autorul *Fărîmelor filosofice.*[392] Afinităţile de itinerar între gânditorul francez şi cel danez sînt evidente : demisia de la sistem ce survine în urma lecturii critice a lui Hegel, propensiunea către concretul vieţii psihice, recurgerea la jurnal ca dublu document — de viaţă şi de gîndire, pasiunea pentru teatru şi jocul actorilor, cercetarea angoasei şi disperării, încifrarea existenţei în mister, căutarea înfrigurată a salvării în credinţă. Spre deosebire de Marcel, favorizatul de soartă, Kierkegaard a avut un destin prigonit de nenoroc ; dar, cu o dramatică luciditate, care-1 apropie din nou de Kierkegaard, Marcel a înţeles că existenţa lui ocrotită reprezintă excepţia, iar existenţa năpăstuită a lui Kierkegaard şi a altora, a multor altora, reprezintă regula. Şi că excepţia confirmă regula. Tot mai muncit de gîndul că, izolîndu-se în cercul „insularităţii", apelul său către divinitate va rămîne fără ecou, Marcel se decide să treacă la catolicism, adică să înlocuiască o adeziune religioasă (cea protestantă) cu alta (cea catolică) care să-i permită mai bine acel „vivre avec". Catalizează acest eveniment prietenii săi Charles

392 Gabriel Marcel, comunicarea inclusă în volumul *Kierkegaard vivant,* U.N.E.S.C.O., Gallimard, 1966, p. 80.

du Bos (el însuşi convertit la catolicism) şi Franţois Mauriac, în special ultimul; acesta îi pune în'tr-o scrisoare întrebarea care îl va răscoli atît de mult pe Marcel : „Mais enfin, pourquoi n'etes-vous pas des notres ?" întrebarea cade pe solul unei gîn- diri gravitînd de la început în orbita religiei, şi căreia noua convertire vine să-i întărească acest caracter. Episoadele legate de convertire nu degajă vreun aer sacral sau iniţiatic, ci presimţirea filosofului că intră pe un făgaş dinainte ştiut şi pregătit. Jurnalul din acea perioadă conţine două notaţii edificatoare pentru faptul că gestul său nu înseamnă, aşa cum a fost comentat, o neaşteptată metamorfoză. Comparate cu „Memorialul" lui Pascal, aceste însemnări trădează o simţire anemică şi convenţională, precum şi o preştiinţă calculată a actului. Pe data de 5 martie 1929, în apropierea convertirii, el scrie : „Nu mă mai îndoiesc. Miraculoasă fericire, această dimineaţă. Am făcut pentru prima dată în mod clar experienţa *graţiei.* Aceste cuvinte sînt înfricoşătoare, dar asta e. Am fost în sfîrşit înconjurat de creştinism ; şi sînt copleşit. Preafericită copleşire ! Dar nu vreau să scriu mai mult. Şi totuşi, mai am încă nevoia. Impresia de bîlbîială... e într-adevăr o naştere. Totul este altfel"[393]. Iar pe 23 martie 1929, chiar în ziua convertirii, Marcel notează : „Am fost botezat în această dimineaţă, într-o dispoziţie interioară pe care de-abia îndrăzneam s-o sper : nici o exaltare, ci un sentiment de pace, de echilibru, de speranţă, de credinţă"[394]. Aşadar, convertirea filosofului nu-i nici o uriaşă răsucire de poli şi nici ceasul straniu cînd în conştiinţa lui a răsunat chemarea lui Dumnezeu ! Nimic din toate acestea, ci adoptarea unei religii mai potrivite cu intenţia sa, înfiripată chiar din copilărie, de a găsi forme de comunicare

393 Gabriel Marcel, ***Etre et Avoir,*** Fernand Aubier, Editions Montaigne, 1935, p. 17.

394 *Ibidem, p.* 30.

între eu şi alteri, de a dărîma zidurile singurătăţii şi a dialoga nu doar cu personajele imaginare ale piesele sale, ci cu personajele reale din piesa vieţii. Crezînd că prin catolicism îşi poate realiza intenţia, Marcel plăteşte tribut unei iluzii; dar, dincolo de această iluzie, dorinţa aprinsă de dialog şi deschidere către semeni, prezentă neclintit în tot demersul său, îi asigură o ritmică respiraţie umanistă. Dintre toţi existenţialiştii, Marcel idolatrizează cel mai puţin eul. Cum remarca, de data aceasta cu îndreptăţire, Paul Ricoeur, filosofia sa, deşi preocupată de aprofundarea sinelui, nu-şi propune „ruptura" acestuia cu lumea, ci „recuperarea" tuturor legăturilor viabile cu ea. Evident, ţelul ultim al filosofiei marceliene este ca eul să facă un pact cu Cerul; dar mai înainte (şi aici iată o sursă de umanism) el cere, eului să facă un pact cu Pămîn- tul.

A sistematiza o gîndire „în rută" înseamnă a o trăda. Este tocmai reproşul făcut de Marcel în „Testament philosophique" (1969) comentatorilor săi care, chiar bine intenţionaţi, îi trădează filosofia forţîn- d-o să intre în patul procustian al manualelor. Aceeaşi spaimă resimţită cîndva de Kierkegaard şi Schopenhauer la gîndul că opera lor va fi predată pedant de la catedră îl încearcă şi pe Marcel. Numai că lui îi lipseşte patosul sinceităţii brutale a celor doi însinguraţi; o anumită temperanţă diplomatică, meşteşugul de a colabora cordial cu criticii îl face pe Marcel să dea sugestii blajine pentru o oglindire mulţumitoare. Asupra a două sugestii stăruie el mai cu seamă, dar amîndouă, aplicate, sînt întoarse invers : mai întîi, de a nu reduce o gîndire itinerantă la popasurile ei (iar exegezele întocmai aşa fac — bilanţul popasurilor tematice) şi de a nu fi omologat ca existenţialist (ceea ce toţi exegeţil, fără excepţie, fac)[395]. Deşi metoda jurnalului îl constringe la ca-

395Acest lucru îl fac chiar şi scriitorii, ceea ce l-a amărît nu numai pe filosoful, ci şi pe omul de litere Marcel. Iată un

denţa cronologiei, filosoful respinge o distribuţie cronologică a operei sale pentru că în optica sa, „cronologia nu semnifică mare lucru" ; gîndirea lui nu a evoluat în timp, susţine el, ci a orchestrat cu tării şi modulaţii diferite o suită de teme configurate de la început în articolul „Existence et objectivitd" (1925) şi în *Journal Metaphysique* (din 1927) [396]. Infidel faţă de logica reală a vîrstelor (ca şi Proust, pe care l-a admirat şi l-a amintit deseori în scrisul său), Marcel se dedică unei sondări unice, grijulii şi delicate, a trăirilor sale, cărora timpul nu le schimbă calitativ culorile. A deprins de la Montaigne obişnuinţa scrutării răbdătoare a sinelui, însă în timp ce Montaigne făcea din eseurile sale un buchet de răspunsuri la întrebarea „Que sais-je ?“, Marcel face din eseurile sale un buchet de răspunsuri la întrebarea „Que suis-je ?“ [397]. Iar aceste răs-

---

episod amuzant, descris de el. „Poate că vă fac să surîdeţi evocînd aici ce fel de somaţie mi-a adresat, intr-un moment de vogă existenţialistă, Georges Duha- mel, mare scriitoi- dar mic filosof, spunîndu-mi «ceea ce lipseşte existenţialismului dv., este un *slogan* precum *Cogito ergo sum* al lui Descartes». La fel ar putea fi evocată doamna de Stael cerîndu-i lui Fichte să-i spună în două cuvinte în ce consta filosofia sa". (Gabriel Marcel, „Testament philosophique", în *Revue de Metaphysique et de Morale,* nr. 3, 1969, p. 254. Acest „testament" este în fapt o formă a comunicării la Congresul Internaţional de filosofie de la Viena, din 1968).

396 Despre acel articol, Roger Troisfontaines scrie : „Este adevărat că publicînd în 1925, în *Revue de Metaphysique et de Morale,* articolul intitulat *Existence et Objectivite,* Gabriel Marcel dădea filosofiei existenţialiste franceze certificatul de naştere. Nici Kierkegaard, nici Jaspers, nici Heidegger nu se bucurau pe atunci de voga pe care au cunoscut-o după aceea, iar Marcel împărtăşea, ca şi ei, totala ignorare din partea aproape tuturor compatrioţilor săi. Aşa a căpătat el rang printre iniţiatorii mişcării existenţiale, în care nimeni nu contestă că el reprezintă astăzi una din tendinţele cele mai originale" (Roger Troisfontaines, op. cit., tome I, p. 147).

397 Întrebarea revine stăruitor în meditaţia sa. „Ce sînt eu ?“ se întreabă Marcel în ***Journal Metaphysique (ed. cit.,*** p. 242, p. 267 şi ***passim).*** „Ce sînt eu, eu care pun întrebări asupra existenţei ?" se întreabă el în ***Etre et Avoir***

punsuri se despart îndeobşte în două categorii, care bifurcă existenţa în două stadii : un stadiu înstrăinat, „obiectiv", unde şinele are o obiectivare deformată (acest stadiu prezintă asemănări cu existenţa neautentică a lui Heidegger şi cu „existenţa în sine" a lui Sartre) şi un stadiu al descoperirii de sine şi al cuceririi identităţii (similar întrucîtva, deşi nu întrutotul, cu existenţa autentică a lui Heidegger şi cu existenţa pentru sine a lui Sartre). Cu toate că „existenţa" constituie centrul său de foraj, Marcel este destul de ezitant, ambiguu şi imprecis în definirea ei. De pildă, chiar prima frază din *Journal Metaphysique* echivalează existenţa cu hazardul. „Există un plan unde lumea nu numai că nu are sens, dar unde este chiar contradictoriu să pui problema de a şti dacă are unul; este planul existenţei imediate; este negreşit cel al fortuitului, este ordinea hazardului"[398]. Planul „existenţei imediate" este o regiune degradată a existenţei, un „existent" distinct de aceasta ; dar lui Marcel îi repugnă o cazuistică a „existentului" (cum va face Heidegger), de aceea identifică abrupt „existentul" cu existenţa. *„Existenţa nu este o stare,* şi acesta este motivul pentru care nu are sens să vorbim de o trecere de la inexistenţă (sau de la posibilitate) la existenţă. E un alt mod de a spune că este imposibil a distinge între existent şi existenţă"[399]. Rămîne însă neclar ce este existenţa şi de ce alteori Marcel disjunge între „l'existence" şi „l'etre". Observînd că definirea termenilor nu este partea cea mai tare a lui Marcel, se poate conchide că, din desfăşurarea ideatică, reiese că „l'existence" este existenţa oarbă, prereflexivă, depreciată, iar „l'etre" existenţa luminată,

---

(ed. cit., p. 161). ***„Ce sînt eu ? Pentru ce trăiesc ?"*** repetă el în ***L'Homme problematique (ed. cit.,*** p. 16). Şi apoi revine iar la întrebări. ***„Ce sînt eu ? Ce sens are viaţa mea ?' (Ibidem,*** p. 22).

398 Gabriel Marcel, ***Journal Metaphysique, ed. cit.,*** p. 3.

399 *Ibidem, p.* 304.

conştientă de sine, elevată. Marcel nu ţine nici la această teoretizare, ci numai la excursul concret de „recunoaştere" a existenţei. „Existenţa nu poate fi, la drept vorbind, nici postulată, nici concepută, poate nici chiar cunoscută, ci numai recunoscută în genul unui teren pe care cineva îl explorează ; şi, fără îndoială, limbajul însuşi este aici înşelător"[400]. Numeroase stavile stau în calea unui răspuns direct şi exact la întrebarea „Ce sînt eu ?". întrebare de Sfinx, care încorporează enigma existenţei; în faţa ei omul este oricînd un Oedip descurajat şi gata să abandoneze. Lumea cea de toate zilele, lumea absurdă, îneacă întrebarea în răspunsuri false, cu atît mai primejdioase cu cît dau aparenţa sigură de adevăr. Condiţia permanentă a omului de a fi-în-situa- ţie, în care este aruncat prin însăşi venirea sa pe lume, îngreunează, face imposibilă trezirea lui la adevăr. Viaţa lui nu se compune, de la naştere pînă la moarte, dintr-un şirag de minute ale adevărului, ci ale falsităţii ; uriaşe vîrtejuri de raporturi, afecte, împrejurări îl iau în stăpînire, îl tălăzuiesc de colo-colo, îl invadează cu iureşul lor, nelăsîndu-i timp şi energie să se întrebe ce rost are viaţa sa şi dacă ea merită sau nu să fie trăită. Minutul adevărului, sărbătoare tragică a sorţii, vine tîrziu, dacă vine. Altminteri omul rătăceşte zi de zi într-o lume descompusă în părţi, dezarticulată, lipsită de armonie şi de preajmă odihnitoare. E tocmai ceea ce constată Christiane Chesnaye, zbuciumata eroină a piesei *Le monde casse,* în dialogul cu cealaltă protagonistă, De- nise Furstlin. „Tu n-ai uneori impresia că noi trăim... dacă aceasta se poate numi a trăi... într-o lume sfărîmată ? Da, sfărîmată, ca un ceas sfărîmat. Resortul nu mai funcţionează. în aparenţă, nu s-a schimbat nimic. Totul este la locul său. Dar dacă duci ceasul la ureche, nu mai auzi nimic. înţelegi : lumea, ceea ce noi numim lume, lumea oamenilor... altădată, o fi avut o inimă, dar

400 *Ibidem, p.* XI.

pare-se că acum această inimă a încetat să bată" [33]. Existenţa neautentică înrămează tabloul „lumii sfărîmate", descompuse, ruiniforme, bîntuite de fantomele melancoliei, ca în peisajele lui Claude Lorrain sau Tur- ner. „Lumea sfărîmată" se mai numeşte şi „lume obiectivă" sau lume a obiectivităţii, dar sensul este peiorativ, exprimînd confiscarea originalităţii subiectului şi degradarea lui în „obiect". Marcel precizează că ia cuvîntul „obiect" în sens etimologic, „ob- jectum" (corespunzător termenului *Gegenstand)* care desemnează ceva ce este aruncat înainte *(jete-devant),* aşezat în faţă, ceva care, separat de subiect, nu participă la intimitatea lui. în „lumea obiectivă", obiectul are tendinţa să reifice subiectul însuşi ; subiectul iese din fruntariile sale, se proiectează în faţă ca ceva separat, se devitalizează ca subiect, de- gradîndu-se în obiect. Universul tehnicizat contemporan este scena unde agonizează subiectul, lovit de moarte de conjuraţia ştiinţei, raţionalităţii şi pragmatismului. înhămat la carul progresului tehnic, individul nu numai că uită să fie el însuşi, dar este şi mulţumit să nu fie. Se socoate un învingător, cînd în fond nu este decît o biată victimă a Golemului numit tehnică. Marcel creionează cu nerv portretul acestui „nou Adam" al tehnicii (cum îl numea Or- tega y Gasset) : rupt de natură, surd la chemările ei suave, îmbîcsit de mentalitatea tehnocratică, lacom de facilităţile confortului, epuizat de logica barbară a randamentului, dezrădăcinat şi singuratec. Uscăciunea, vidul sufletesc sînt consecinţele ne-faste ale acestei stări ; concurat de simţul practic, simţul estetic se atrofiază, iubirea de frumos se ofileşte rapid. Gabriel Marcel documentează „la zi" servitutile alienării demonstrate cu mult înainte de Marx. Un simptom specific al „lumii sfărîmate" este pulverizarea existenţei într-un „simplu fascicul de funcţii". Marcel zăboveşte îndelung asupra gravei anomalii datorită căreia măsura omului e dată nu

de valoarea reală, ci de funcţia întâmplătoare într-un mecanism birocratic : omul ajunge un apendice oarecare al funcţiei. Filosoful avertizează de pericolul ce decurge din aceasta : cînd fiinţa s-a pustiit, cînd spiritul e în bejenie, dictatura funcţiei instalează o falsă conştiinţă de sine, îmbibată de satisfacţia găunoasă a reuşitei sociale şi a avantajelor meschine. Gestica acestei bucurii mincinoase nu poate ascunde geamătul sinistru al disperării. „Viaţa într-o lume axată pe ideea de funcţie este expusă disperării, ea dă în disperare, pentru că în realitate această lume e vidă, pentru că sună a gol" [3]\ remarcă cu tristeţe filosoful. Omul de azi n-a pătruns încă, nici el, arta piramidelor egiptene, în schimb a inventat lugubra piramidă a funcţiei, lăcaş de veci al sufletului defunct. In umbra acestei piramide prosperă verbul „a avea" duşman neîmpăcat al verbului „a fi". Fenomenologia lui „a avea" reprezintă, după Marcel, matricea existenţei depersonalizate. în cuprinsul ei, întrebarea „Ce sînt eu ?“ se denaturează, devenind „Ce am eu ?“, cap de coloană al mistificărilor. Deşi în *Etre et Avoir* nu-l aminteşte pe Socrate, prin opoziţia dintre „a avea" şi „a fi" Marcel e mai aproape aici de Socrate decît oriunde. Marcel se înscrie prin aceasta în marea

34 *Ibidem* **(eseul** *Position et approches concretes...),* **p. 259**

pleiadă a filosofilor-moralişti, începută cu Socrate, continuată cu Platon, Seneca, Epictet, Marcus Aurelius, Montaigne, Pascal, Schopenhauer, care au disociat ferm între ceea ce reprezintă şi ceea ce este cu adevărat omul, între aparenţă şi esenţă, şi au năzuit ca omul să dobîndească puterea şi demnitatea unei veridice cunoaşteri de sine. Cu toate că nu-şi revendică locul între iluştrii pleiadei şi nici măcar pe Socrate nu-l implică aici în demonstraţie (deşi se intitulează un „neosocratic"), Marcel îşi cucereşte un loc, întrucît tratează cu

acelaşi dispreţ suveran ca şi ei existenţa pîngărită de verbul „a avea". El mînuieşte o dialectică subtilă, însuşită în urma frecventării lui Hegel, atunci cînd descrie complexa in- terrelaţie dintre *qui* („centru de inerenţă) şi *quid* (totalitatea apartenenţelor lui). în perimetrul lui „a avea", posesorul *(qui)* nu se mai poate defini decît prin obiect, prin posesiuni *(quid)* ; subiectul nu este ceea ce este, ci este ceea ce deţine. „A fi" sucombă în faţa lui „a avea-in-posesie". Relaţia firească apare răsturnată : nu omul creează lucrurile, ci lucrurile îl creează pe om. Lucruri, obiecte avute în posesie, orişice intră în gama apartenenţei, grăiesc în locul omului, îi declină o identitate artificialei de proprietar, îi consumă ilicit destinul. „A avea-în-posesie“ resfiră, în faţa ochilor orbi la sensul real al vieţii, un evantai de subjugări : goana de a dobîndi obiecte, grija de a le întreţine, dispoziţia de a le folosi, în „a avea" intră nu doar inventarul posesiunilor vizibile, ci şi „căptuşeala" de obiceiuri, prejudecăţi, tradiţii care-i fac pe oameni impermeabili la „suflul spiritului". Toată făptura interioară se orientează către exterioritate şi se dizolvă în ea ; „a avea" este un însemn al exteriorului, un verb care presupune etalare în afară. „Caracteristica lui a avea este de a fi expozabil" [401], fiind vorba de exhibiţie în faţa altora sau în faţa sinelui însuşi ; *qui* se transformă intr-un muzeu unde se expun colecţiile acumulate de *quid.* între *qui* şi *quid,* între polii lui „a fi" şi „a avea" este o tensiune perpetuă; triumful lui „a avea" generează „un fel de şoc în retur". „Etre" este dislocat de „avoir", deturnat şi întors împotriva lui însuşi; eul se neagă, opunîndu-se sieşi. Omul ajunge un posedat al spiritului de posesiune, nu stă- pînul

401 Gabriel Marcel, ***Etre et Avoir, ed. cit., p.*** 233.

ci sclavul proprietăţilor sale; situaţia este asemănătoare, consideră Marcel, dialecticii stăpîn-selav descrisă de Hegel în *Fenomenologia spiritului"* [3G]. Criza lui „a fi", turnare a inflaţiei lui „a avea", reprezintă cea mai gravă maladie a lumii contemporane. Cînd îl strigi, nu răspunde individul, ci un uzurpator impersonal, dat de suma falselor obiectivări. Toată tragedia omului stă aici. Salvarea ţine de o singură (şi paradoxală) încercare *: să devină ceea ce este.* Să scape de sub teroarea lui „a avea" şi să pornească într-o lungă călătorie către sine însuşi, către „a fi". Să-şi regăsească atît forţa de a se întreba „Cine sînt eu ?", cît şi forţa de a răspunde. Răspunsul nu e lesne de dat, trebuie mai întîi explorat „celălalt tărîm", tărîmul fiinţei lăuntrice, neîn- cadrabil în etaloanele „obiectivităţii". într-un pasaj din E. M. Forster, pus ca motto la partea a doua din *Journal Metaphysique,* Marcel pare a găsi un suport. „It îs private life that holds out the mirror to infinity ; personal intercourse, and that alone, that ever hints at a personality beyond our daily vision"[402 403]. Dar cel mai temeinic suport îl află la Pascal. Ca şi Pascal, Marcel gîndeşte universul interior ca un infinit în mic, penetrabil nu prin „spiritul de geometrie" ci prin „spiritul de fineţe". Tehnica de rezolvare proprie „spiritului de geometrie" este simplificatoare : cînd vrea să cunoască ceva, îl pune în exterior, înaintea sa, ca „problemă" şi îl cerce-tează. însă fiinţa intimă nu este o „problemă", nu poate fi cunoscută prin răsfrîngere în afară, căci ea

402 *Ibidem,* p. 238.

403 Gabriel Marcel, *Journal Metaphysique, ed. cit.,* p. 127. („Viaţa particulară este cea care ţine oglinda în faţa infinitului ; relaţiile personale, şi numai ele, sînt cele care aţintesc mereu spre o personalitate situată dincolo de perspectiva noastră cotidiană").

vieţuieşte încapsulată într-un alt orizont, în orizontul „misterului" ! Cu distincţia dintre „problemă" şi „mister" Marcel subliniază şi mai mult sciziunea dintre existenţa degradată, înstăpînită de obiect, şi fiinţa intimă, indicibilă, inexpugnabilă a subiectului. Deşi despre deosebirea dintre planul problematicului şi cel al metaproblematicului (adică al „misterului") el se pronunţă adesea, ea rămîne încă învăluită în obscuritate. „Problema este ceva care se întîlneşte, care barează ruta. Ea se află în întregime în faţa mea. Dimpotrivă, misterul este ceva unde mă găsesc angajat, prin urmare a cărui esenţă este de a nu fi în întregime în faţa mea. E ca şi cînd în această zonă distincţia între *înlăuntrul meu* şi *înaintea mea* şi-ar pierde semnificaţia" [404]. Lumea lui „a avea" este lumea „problemei", ceea a lui „a fi" — a „misterului". „Un mister este o problemă care impietează asupra propriilor sale date, care le năpădeşte şi care se depăşeşte pe ea însăşi ca problemă" [405]. Prin aceste premise, Marcel previne că, la nivelul metaproblematicului, cunoaşterea raţională, ştiinţifică, absorbită de „probleme" este nulă şi neavenită ; aici intervine o cunoaştere intuitivă, afectiv-emoţională, aptă să pătrundă miraculos în „mister" şi să se pătrundă de iradierile lui. Aceasta este forma sub care antiintelectualismul propriu filosofiei existenţialiste în genere se particularizează la Marcel. El denunţă limitele raţionalismului metafizic, mecanicist; dar de aici ajunge să descalifice cu totul cunoaşterea raţională, socotind-o „reflexie iniţială", primară, „obiectivă". Ea abstractizează arbitrar realul, îi destramă articulaţiile, îl sărăceşte, osificîndu-1 în concepte scheletice. Mai presus de ea pune „reflexia de grad secund" sau „la puterea a

404 Gabriel Marcel, ***Etre et Avoir, ed. cit.,*** p. 145.
405 ***Ibidem,*** p. 250.

două", care, exercitîndu-se asupra primei reflexii, recuperează intuitiv (cu concursul simpatiei, iubirii, credinţei) deplinătatea realului, restaurînd concretul. în gnoseologie Marcel, deloc original, nu face decît o „reflexie secundă" pe marginea lui Bergson şi a lui Pascal. Ca notă aparte, el preface „spiritul de fineţe" într-un spirit de colaborare cu „misterul", în *Journal Metaphysique* din 1927 (unde nu apărea încă dezvoltat cuplul problemă-mister), termenul de „inverificabil", sugera încă de atunci insolubilitatea „misterului". Şi mai sugera ceva : cantonarea filosofului la „un prag invizibil", unde nu ştiinţa, ci reculegerea extatică deschide cunoaşterea de sine. O deschide sau o închide ?

Inserţia unei filosofii care dă tîrcoale misterului în spiritualitatea veacului al douăzecilea pare anacronică. Filosoful care deplîngea că existenţa omului este împrejmuită de graniţe pragmatice o îm-prej- muieşte la rîndul său cu graniţe mistice. Este adevărat, împrumutul din vocabularul teologic nu este îndeajuns de canonic sau ortodox ca să-i mulţumească pe teologii de profesie[406]. Dar e îndeajuns pentru a nemulţumi spiritul unui cugetător raţionalist nu numai din veacul nostru, ci chiar din veacul luminilor. Punerea în paralel a textelor în care Marcel slăveşte divinitatea cu acelea din Sis- *temul naturii* în care Holbach o combate arată limpede că modernitatea e de partea lui Holbach, ateul din secolul al optsprezecelea şi nu a lui Marcel, credinciosul din secolul al

406 Unii comentatori occidentali apreciază „dizidenţa" lui Marcel faţă de teologia oficială, uitînd să releve anacronismul unei gîndiri ancorate în credinţă. Iată, de pildă, opinia lui Edgard Sottiaux : „Am spune că ceea ce-l interesează pe Marcel nu este să reînnoiască o «dovadă» clasică a existenţei lui Dumnezeu, ci să-şi apropie «misterul»- întîlnirii personale cu Dumnezeu, care este drumul credinţei catolice" (Edgard Sottiaux, *Gabriel Marcel. Philosophe et dramaturge,* Louvain, Paris, 1956, p. 85).

douăzecilea. Gîndirea marceliană pare anacronică nu pentru că ar fi avut timp să îmbătrînească, ci pentru că, prin recursul ei la transcendenţa divină, s-a născut bătrînă. Nu prin reveriile paseiste, medievale, sancţionate de justiţia timpului va figura Marcel în letopiseţul filosofic al acestui veac ; ci prin altceva, prin neobosita străduinţe de a lumina faţa intimă a omului şi a o proteja de intemperii. Nu a ales nici calea cea bună ca s-o lumineze, nici calea cea mai bună ca s-o apere, cită vreme cele două căi se înfundă în credinţă ; însă a rămas constant pe baricada lui *homo humanus,* a creat întru propăşirea lui, a visat o lume călăuzită după preceptul *homo res sacra homini.* Prin mister ei credea că pătrunde în miezul existenţei, „acolo unde interogaţia se poartă asupra fiinţei". Răsărit acolo unde „înăuntru" şi „înafară" fac corp comun, „misterul ontologic" coincide cu „participarea ontologică". Omul angajat în mister este omul dăruit participării. Desluşirea misterului înseamnă cunoaştere de sine numai în măsura în care înseamnă cunoaşterea celuilalt. Misterul nu e doar locul geometric al fuziunii internului cu externul, ci şi locul geomeric al întîlnirii dintre eu şi tu, al interacţiunii dintre subiectul la persoana întâi şi subiectul la persoana a doua (singular şi plural). Prin această diadă filosofia lui Marcel cată, cum spunea Paul Ricoeur, să rupă cercul pe care eul tinde să-1 formeze cu el însuşi. Ca să ştie cine e, individul nu trebuie să se ferece egocentric, să-şi amănunţească cu o bolnăvicioasă fixaţie reliefurile hărţii intime. Nici nu trebuie să fugă de lume ; evaziunea „insulară" este reflexul grăitor al „lumii sfărîmate". Individualismul măreşte golul lăuntric şi disperarea ; de aceea respingerea „soluţiei monadice" a fost cea dintîi treaptă a iniţierii lui Marcel ca gînditor. „Am indicat deja în altă parte de ce soluţia monadică îmi apărea ca inacceptabilă"

[407], scrie el în *Joumal Me- taphysique,* după ce pledase ce lux de argumente împotriva individualismului. Omul singur, nepriceput sau nedornic să micşoreze depărtarea de lume, moare în fiecare zi puţin cîte puţin. Cel zăbrelit în colivia aurită a lui „a avea" trăieşte, zilnic, deznădăjduirea pe care Kierkegaard o numea „a-ţi muri moartea", a trăi cu groaza morţii. In planul problematicului, sentimentele au secat, şi mai ales iubirea. Acest plan împinge viaţa afectivă la ghilotina mecanică a calculului. înfăţişarea de robot este pedeapsa meritată de un individ care a pedepsit la rîndul său, vrînd sau nevrînd, sentimentele. Intrarea în mister restabileşte legătura între două monade pînă atunci fără legătură, eu şi tu. Aici eul este obligat să nu-1 mai trateze pe celălalt ca „el", ci ca „tu" [408] [409] [410]. Dar cum ? „Dar noi ştim bine că acest plan al sineluiînsuşi şi al celuilalt se poate trans- cende : aceasta se întâmplă în iubire, se întâmplă în caritate. Iubirea gravitează în jurul unei anumite poziţii care nu este nici cea a sinelui, nici cea a celuilalt-ca-altul : este ceea ce eu numesc *tu*[u] [1,3]. Pînă la un punct, Marcel merge alături de Sartre în căutarea autenticităţii omului; pînă la un punct numai, căci el nu o limitează, ca Sartre, numai la „fiinţa-pentrusine". El merge mai departe, la fiinţa- pentru-altul. „Pentru-sinele nu poate fi înţeles decît ca participare; a exista, înseamnă a coexista"[1]. Claustrarea în sine, surprinsă de el la Nietzsche, la Jaspers, la Sartre, este numită ironic actul prin care filosoful „se închide în cercul strimt al imanenţei" ; ea este „refuzul luciferic" care opune iubirii „o individualitate rebelă şi îmbătată de ea însăşi"[411].

---

407 Gabriel Marcel, *Joumal Metaphysique, ed. cit.,* p. 61.
408 Gabriel Marcel, *Etre et Avoir, ed. cit.,* p. 153.
409 *Ibidem, p.* 243.
410 Gabriel Marcel, *Presence et immortalite, ed. cit.,* p. 162.
411 Gabriel Marcel, *Ilomo viator, ed. cit.,* p. 242 şi p.

Folosind cuvîntul „participare", Marcel nu-i dă accepţia străveche, platoniciană, de participare la esenţe. El n-a separat esenţele de existenţă şi nu le-a situat într-un empireu aparte, al inteligibilului, al eternului. Ar fi însemnat, implicit, să reducă existenţa la aparenţe iluzorii, la fenomenalitate, deci s-o devalorizeze. N-a subscris nici la teza lui Sartre că existenţa precede şi primează esenţa, pentru că ea devalorizează esenţa, acordîndu-i „un statut subaltern". îl atrage mai degrabă gîndul lui Aristotel că fenomenul şi esenţa sînt contopite în Fiinţă, în individualul concret. El are în vedere nu o participare la esenţe, ci o participare la Fiinţă sau, cum precizează, o participare ontologică. Iniţiată pe teritoriul subiectului, participarea are drept condiţie intersubiectivitatea, percepţia afectivă a alterilor, înstatomicirea acelui „vivre avec". într-un elan liric. Marcel definea intersubiectivitatea „faptul de a fi împreună în lumină" şi îl gîndea pe „noi" ca o constelaţie. Cucerirea subiectului este concomitentă cu cucerirea celorlalţi; participarea aduce cu ea încălzirea la razele simpatiei tuturor răsfrânte asupra tuturor. Pagini emoţionante consacră Marcel iubirii „aproapelui", stare de graţie a individului ce a conştientizat că la sărbătoarea cunoaşterii de sine trebuie să-i invite pe toţi semenii. Participarea trezeşte la viaţă o trăire nouă, ceea ce Marcel numeşte „disponibilitate", Incapabil să se deschidă spre ceilalţi, deci indisponibil, este individul sufocat de tentaculele lui „a avea", pierdut în deşertul aparteneţelor. „A fi indisponibil : a fi ocupat de sine" [412]. Astfel este insul nepăsător şi opac la durerea aproapelui, al cărui mers în lume nu-i decît o lunatecă lunecare pe oceanul indiferenţei; viaţa unui asemenea ins seamănă cu o istorie povestită de un idiot, spune Marcel citîndu-1 pe

243.

412 **Gabriel Marcel, *Etre et Avoir, ed. cit.,* p. 105.**

Shakespeare. Disponibilitatea, care rezultă din însuşi specificul omului de a fi în situaţie, anunţă regăsirea contactului cu semenii. Individul disponibil urcă spre piscul de lumină al înţelegerii binevoitoare şi solidare, părăsind la poalele lui, pentru totdeauna, neîncrederea, disensiunea, ura ; şi are bucuria să-şi vadă însoţit urcuşul de o îndesită coloană a semenilor. în disponibilitate, Marcel vede garantul obiectivării autentice, aflate la antipodul aceleia false, proprie „lumii sfărîmate". Orice obiectivare autentic omenească trebuie să dea măsura plenitudinii şi profunzimii sufleteşti, a bogăţiei lăuntrice. Se remarcă aici similitudinea cu ideile lui Marx despre obiectivare ca „realitatea forţelor esenţiale umane", ca „bogăţia obiectual desfăşurată a fiinţei umane". Aceste idei au fost receptate în scrisul luî Marcel care, deşi a rămas un neprieten al lui Marx, a fost totuşi un cititor avizat al său [413]. Disponibilitatea trimite semnale

---

413în „Esquisse d'une phănomenologie de l'Avoir", Marcel se află nu numai sub influenţa ***Fenomenologiei spiritului a*** lui Hegel (pe care o recunoaşte) ci şi sub influenţa lui Marx (pe care n-o recunoaşte). Fenomenologia lui „a avea", prin care Marcel face implicit şi un rechizitoriu al vicisitudinilor generate de proprietatea privată, vădeşte influenţa unor paragrafe din ***Manuscrise econo- mico-filosofice*** ale lui Marx. Iată un text revelator în acest sens : „Proprietatea privată ne-a făcut atît de stupizi şi de unilaterali, încît un obiect devine ***al nostru*** abia din momentul cînd îl avem, cînd deci există pentru noi sub formă de capital sau cînd este nemijlocit în posesia noastră, cînd îl mîncăm, îl bem, îl purtăm pe corpul nostru, îl locuim etc., pe scurt cînd îl ***folosim,*** şi asta cu toate că proprietatea privată concepe toate aceste forme de realizare directă a posesiunii numai ca ***mijloace de trai,*** şi că viaţa căreia îi servesc ca mijloace este ***viaţa proprietăţii private :*** muncă şi capitalizare. Locul ***tuturor*** simţurilor fizice şi intelectuale l-a luat, de aceea, simpla înstrăinare a ***tuturor*** acestor simţuri, simţul ***posedării.*** Fiinţa umană a trebuit să fie redusă la această sărăcie absolută, ca să dea naştere din sine bogăţiei sale lăuntrice" (Karl Marx, Friedrich Engels, ***Scrieri din tinereţe,*** Bucureşti,

binevoitoare în direcţia creativităţii, făcînd-o posibilă ; de aceea „disponibilitatea şi creativitatea sînt noţiuni conexe" [414] Omagiind, în persoana creatorului, o fiinţă infinit „disponibilă", participativă la suferinţa şi bucuria semenilor, netezind prin creaţia sa comunicarea cu „persoana a doua", Marcel aduce un omagiu artei, în orbita căreia el însuşi s-a mişcat cu dăruire şi talent. Alt efect liberator al disponibilităţii este de a izbăvi pe omul în suferinţă de trecutul său, uşurîndu-1 de povara amintirilor, care au aceeaşi forţă destructivâ, pietrifiantă ca şi privirea Meduzei. Disponibilitatea inspiră o cutezanţă de Perseu, ea îndrumă la o încrezătoare intrare în viitor unde chipul Meduzei nu se mai zăreşte. Demnă de remarcat este strădania lui Marcel de a identifica faţetele unei obiectivări creatoare, afirmative : sporirea „avuţiei" sufleteşti, renaşterea spirituală, capacitatea demiurgică, nevoia de solidaritate. însă această obiectivare, întrucît este orientată în final către întâlnirea cu divinitatea (are direcţia „de la refuz la invocare") rămîne, ca tendinţă, iluzorie, utopică, prinsă în capcana alienării. Cum să-şi făurească omul un univers al său, cu adevărat omenesc, cîtă vreme Marcel îl îndrumă să cugete despre nemurire, despre viitoarea încarnare („a fi în situaţie" semnifică „a fi încarnat" în situaţie"), despre ecumenism şi martiriul sfinţilor, despre misterul de nepătruns al divinităţii atotputernice, omnisciente ? O gîndire ale cărei drumuri duc, toate, spre „cristocentrism" abdică de la idealul desăvârşirii omului. Trage greu în cuthpănă în evaluarea filosofiei lui Marcel această substituire ireversibilă a lui „cogito" prin credinţă ; încă în

---

Editura politică, 1968, p. 579).

414 Gabriel Marcel, ***Apartenenţă şi Disponibilitate,*** extras din „Revista Fundaţiilor Regale", nr. 9, septembrie 1938, p. 18 (Eseul a fost scris anume pentru revista românească şi apoi inclus de Marcel în volumul ***Du Refus fi l'Invo- cation,*** 1940).

Journal Metaphysique el îl „corecta" biblic pe Descartes, propunînd înlocuirea lui „je pense" prin „je crois", ceea ce duce la formula *cred, deci exist.* Nu e vorba de o rostire mai veche sau oarecare, ea se află înglobată în întreaga operă şi apare în diverse ipostaze peste tot. Şi la colocviul organizat în martie 1973 în cinstea sa, filosoful preamăreşte, din nou, „experienţa creştină". „O experienţă creştină profundă nu este, simplu, o *Erlebnis* sau o suită de *Erlebnis,* este ceva legat de altul, pentru că această experienţă este orientată şi orientează către acest Altul", declara el, adăugind că „experienţa creştină autentică" este numai „experienţa sfîntului" ![415] Un comentator mai recent saluta în opera marceliană „o consonanţă profundă între filosofie şi credinţă", precum şi corespondenţa ei cu *„anima natwraliter christiana"* [416] ; dar în loc de a fi un „merit", aceasta se vădeşte a fi principala limită a operei. Oricît l-a înciudat pe Marcel faptul că Sartre l-a clasificat ca existenţialist creştin, în această privinţă Sartre n-a greşit. Criticile făcute de Marcel celorlalţi existenţialişti şi în special lui Sartre nu marchează neapărat tot atîtea puncte în favoarea sa. Aserţiunea lui că a dat o tratare superioară temei morţii şi temei libertăţii nu trebuie luată ca atare. Amîndouă temele sînt „rezolvate" din perspectiva transcendenţei divine. La fel ca şi ceilalţi existenţialişti, Marcel a meditat asupra morţii mai mult decît asupra bucuriei de a trăi. Lui Sartre nu-i obiectează altceva decît că a interpretat moartea din unghiul egoist al insului fără Dumnezeu. Or, pentru Marcel, cum afirma şi la Congresul Descartes în 1937, în decursul polemicii cu Leon Brunschvicg, moartea

---

415 „Extraits des Entretiens qui eurent lieu â Dijon Ies 17 et 18 marş 1973 sur la pensie de Gabriel Marcel", în ***Revue de Metaphysique et de Morale,*** nr. 3, 1974 (număr omagial consacrat lui Gabriel Marcel), p. 348.

416 Georges Cottier, „Un hommage â Gabriel Marcel", în ***Revue de Metaphysique et de Morale,*** nr. 3, 1975, p. 327.

înseamnă „moartea fiinţei iubite". Argumentarea lui sofisticată, încîlcită, sună aşa : dacă fiinţele se întîlnesc în iubirea faţă de Dumnezeu, pieirea uneia face o breşă în această comuniune ; ea naşte atunci fidelitatea faţă de „absenţă", întreţinută prin invocare şi rugăciune. A iubi (în sens de devoţiune creştină) înseamnă a nu muri. La divagaţia sartriană (care presupune, după Marcel, „un realism obiectiv şi scientist al morţii"), el opune o divagaţie mistică. Referitor la tema libertăţii, replica dată lui Sartre se rezumă, în esenţă, la aceea că o libertate fără Dumnezeu este imposibilă. (Cînd Sartre afirmă că libertatea este „un absolut", Mancei ripostează : „Cred că aceasta este într-adevăr cea mai extraordinară aberaţie pe care o găsim la el" [417] [418]). Dar, alterată de credinţă, soluţia libertăţii preconizată de el este la fel de imposibilă ca şi a lui Sartre. Marcel neagă „libertatea prometeană", care ascunde orgoliul, sfidarea, şi concepe libertatea ca dependenţă consimţită, ca umilinţă, ca evlavie. Libertatea nu este nimic, socoate el, întrucît ea se anihilează pe măsură ce creşte, adică pe măsură ce se articulează cu graţia divină. „Existenţa cea mai autonomă este, intr-un anumit sens, cea mai angajată", susţine Marcel în cursul unei demonstraţii în care echivalează libertatea cu „non-autonomia". „Ea se înrădăcinează în existenţă *(l'etre),* adică dincoace de sine (sau dincolo de sine) într-o zonă care transcende orice «a avea» posibil, însăşi zona la care eu acced în contemplare sau în adoraţie. Adică, după părerea mea, această non-autanomie este libertatea însăşi" [417][2]. Marcel avansează o concepţie contradictorie despre libertarte, gîndind-o ca stare ce se autoneagă, dege- nerînd în

417 Gabriel Marcel, „L'existence et la liberte humaine chez Jean-Paul Sartre", în volumul ***Les grands appels de l'homme contemporain, Paris,*** fiditions du Temps Present, 1946, p. 152.

418 Gabriel Marcel, ***Etre et Avoir, ed. cit., p.*** 254.

penitenţă şi căinţă. Pe aceleaşi „drumuri ce nu duc nicăieri" se înfundă şi tratarea egalităţii. Din triadica revendicare a revoluţiei franceze („libertate, egalitate, fraternitate"), Marcel nu-şi însuşeşte decît ultimul termen. Ceilalţi doi termeni îi contestă, cum de altfel contestă chiar revoluţia franceză, care, în optica lui, ar fi întrerupt violent cursul firesc al unei civilizaţii ecumenice. După ce a renegat libertatea, el reneagă din motive similare şi egalitatea : ea izvorăşte din vanitate, din resentiment, din obsesia nivelării, laolaltă ducînd la violenţă şi dezordine. Voinţa de a fi egal ar defini „omul de masă", campion al mediocrităţii, cu o „conştiinţă fanatizată" ; filosoful francez reeditează sarcasmele lui Ortega y Gasset la adresa „omului de masă", precum şi reveriile lui elitiste. Marcel legitimează o rînduială inegală şi face din injustiţie o normă necesară, cu care individul trebuie să se obişnuiască. Egalităţii el îi opune fraternitatea, sentiment lipsit de tentaţia „cuantificării" şi a cărei ^ţinută de rigoare" este „umilinţa în faţa Fiinţei Supreme". E ciudată optica după care oamenii inegali se pot considera fraţi ! Neîmpăcanea cu egalitatea o consemnează pînă şi în „Testament philosophyque". „Egalitatea este egocentrică : eu pretind că sînt egalul lui. Fraternitatea este heterocentrică ; eu te salut ca fratele meu, şi dacă tu eşti fratele meu, nu numai că te recunosc ca diferit de mine, ci pot să mă bucur de superioritatea ta, în tot ceea ce ne priveşte, pe tine şi pe mine : de pruritul egalitar m-am vindecat" [419]. Acum se clarifică pe deplin înţelesul lui „a participa" : a opta pentru a fi neliber, inegal, a opta pentru o ispăşire fraternă, colectivă a păcatului originar. Prin aceasta, Marcel trădează marile promisiuni privind „reforma interioară" a omului, care i-au adus faima de combatant întru umanizare. Pierderea de sine a

419 Gabriel Marcel „Testament philosophique“, în revist; citată, p. 260.

omului în „lumea sfărîmată" se încheie cu prosternarea lui în faţa Cerului, deci tot pierdere de sine rămîne. Explorînd adîncul inferiorităţii în căutarea „Atlan- tidei scufundate", Marcel găseşte palide, sterile răspunsuri la întrebarea „Ce sînt eu ?". El însuşi mărturisea : „Cu cit particip mai efectiv la fiinţă, cu atît sînt mai puţin în măsură să ştiu sau să spun la ce particip sau, mai exact, cu atît mai puţin această chestiune oferă pentru *mine* un sens" [420] ; pornit iniţial să împresoare misterul, el capitulează în final, lăsîndu-se împresurat de mister. însăşi punerea misterului ca ax al existenţei, scoaterea reflexiei „de grad secund" din cuprinsul raţiunii şi implantarea ei pe solul iraţionalului pregăteau resemnarea viitoare la o concluzie agnostică. Cu aceste premise fragile, incontrolabile, era cu neputinţă să izbutească confruntarea viguroasă şi realistă a omului cu sine însuşi. Descifrată pînă la capăt, nici ideea participării nu duce la o apropiere a omului de semeni ; ea conturează imaginea întristătoare a unor fiinţe indiferente una alteia, centrate egoist asupra gradului de a fi prezente, fiecare pentru sine, la „întîlnirea" cu divinitatea. Angajarea în misterul ontologic nu deschide drumul cunoaşterii de sine; sau, mai precis, îl deschide pentru a da la iveală că acesta rămîne un drum inaccesibil.

Gabriel Marcel a nutrit frumoasa convingere că apele meditaţiei sale se revarsă triumfător în defileul speranţei. Cuvint de balsam şi adiere generoasă, speranţa nu intervine accidental, periferic, ci dobîndeşte statut filosofic, devine principiul acelei „metafizici a speranţei" ce conferă finisaj unei gîndiri altminteri nefinisate. Nu doar în „Esquisse d'une phenomănologie et d'une metaphysique de l'espe- rance", eseu inclus în *Homo viator* (includere semnificativă, ce atestă că speranţa este

---

420 **>4 Gabriel Marcel, *Apartenenţă şi Disponibilitate, ed. cit,* p. 21.**

călăuza fidelă a omului itinerant) ci în întreaga operă Marcel năzuieşte să pună existenţa la o conlucrare fericită cu speranţa. în lectura lui Kierkegaard şi Nietzsche n-a □rea găsit îndemnuri în acest sens. Amara experienţă ?i amara reflexie a filosofului danez plămădeşte tratatul despi'e disperare (sau boala-spre-moarte) unde pulsul nădejdii s-a oprit; iar Nietzsche, necruţător cu slăbiciunile omeneşti, trece speranţa în categoria lor şi o ironizează ca ultimul şi cel mai mare rău dintre relele aflate în cutia Pandorei. Susţinere din partea filosofilor timpului, Marcel nu găseşte (ceilalţi existenţialişti, absorbiţi de angoasă, nu acordă speranţei vreun rol important), iar realitatea „lumii sfărîmate" nu era nici ea de natură să susţină întemeierea unei „metafizici a speranţei^. Marcel începe acest demers pe care vremea sa refuză să-l fondeze sau să-l admită, cu încredinţarea că va îndrepta omul atît de încercat al acestui secol spre o zare răsplătitoare prin ea însăşi. La acest capitol al cugetării se înteţesc din nou referirile lui critice la adresa civilizaţiei diriguite de tehnică şi de tehnicile alienării. Concluzia ultimă este drastică : vremea sa nu numai că a amputat speranţa, ci a generat şi o infirmitate nouă — incapacitatea de a spera. Acolo unde disperarea bîntuie atît de rău, nu sînt de prisos vorbele lui Nietzsche, amintite de Marcel; şi anume, de a face din disperare „trambulina celei mai înalte afirmări". Nu sînt de prisos, şi de aici începe desfăşurarea lui Marcel, deoarece subzistă o corelaţie secretă, inefabilă între disperare şi speranţă. Iubitorul de moderaţie care este Marcel le consideră inseparabile ; niciuna nu i se pare o latură extremă, pentru că nu există nici „disperare absolută", nici „speranţă invincibilă". Din acelaşi punct unde disperarea clocoteşte, de acolo speranţa poate porni. „La rădăcină disperării cred că se găseşte această afirmaţie : nu există nimic în realitate care să-mi permită să-i deschid un credit — nici o garanţie. E o

constatare a insolvabilităţii absolute" [421]. Speranţa implică acordarea acestui „credit". Examinată prin prisma lu „a spera", experienţa prezintă două nivele : o experienţă constituită, repertorizată, încadrată în ţipai rutinier şi o experienţă pe cale de formare, care nu este posibilă decît cu condiţia de a face tabula rasa din prima. Speranţă se leagă de cel de al doilea gen de experienţă. „Copil teribil" al unei experienţe în formare sau al unei „aventuri în curs", speranţa cere o anumită candoare, un aer de „insolentă ingenuitate" faţă de învăţămintele decisive pînă atunci. A trăi în speranţă e un semn de tinereţe sufletească ; ea „este proprie sufletelor care n-au fost ruginite de viaţă", sau, într-o poetică accepţie, „este, probabil, însăşi ţesătura din care e făcut sufletul nostru". Putere mirifică, speranţa se înalţă sfidînd ceea ce este dat precum şi ceea ce este previzibil pornind de la acest dat; ea vizează ca maximă culme chiar imposibilul. Marcel face o anumită ierarhizare a speranţei care evoluează de la registrul lui „a avea" pînă la tînjirea către absolut şi mântuire spirituală. Gradele joase ale speranţei sînt contagiate de logica posesiunii ; verbul „a avea" compromite speranţa, degradînd-o în dorinţă sau teamă în raport cu o posesiune. Marcel construieşte „metafizica speranţei" pe un podiş ce se ridică deasupra lui „a avea", unde speranţa capătă alura de mister. întrucât speranţa-ca- mister este indisociabilă de „experinţa de comuniune", forma ei autentică, elevată, este „eu sper în tine pentru noi". Zborul speranţei descrie ocoluri în jurul unui „Tu absolut", atras de un magnetism al divinului. Dar la acest punct („maxim", după Marcel) aripile speranţei se frîng brusc, şi ea se precipită în hău. De ce ? Deoarece, chiar de la plecare, zborul i-a fost „programat" defectuos ; deoarece însăşi „metafizica speranţei" îi pregăteşte căderea. Fără doar şi poate, un merit al filosofului

421 Gabriel Marcel, ***Le monde casse*** (eseul ***Pasition et ap proches concretes...), ed. cit.,*** p. 278.

francez este de a face să renască tema speranţei într-un climat filosofic resemnat fără ea sau chiar refractar la ea. Alt merit este de a repudia umorile pesimiste şi sceptice şi de a-şi menţine cugetarea sub o rază de optimism. Şi încă alt merit este de a gîndi speranţa atît ca proces de înnoire spirituală, cît şi ca proces de cimentuire altruistă a lui „noi" (în antiteză cu disperarea, care însingurează individul). Dar, întrucît Marcel egalează pe a spera cu a tinde către un „Tu absolut", întrucît face o făgăduială supremă din comuniunea cu divinitatea, „metafizica speranţei" are o coloratură fideistă, în contratimp cu dialectica istoriei. Cînd filosoful defineşte speranţa ca *„disponibilitatea unui suflet îndeajuns de intim angajat într-o experienţă de comuniune pentru a împlini actul transcendent în opoziţie faţă de a voi şi a cunoaşte* ea apare ca fiind dirijată de credinţa religioasă şi ca o anexă a ei. Dacă dintîi a respins disperarea legată de „a avea", întemeind speranţa pe credinţă Marcel acceptă de fapt disperarea legată de „a crede". Deşi asigură că speranţa nu este o „aşteptare amorţită" ci o voinţă de a acţiona (ea „susţine sau survolează acţiunea"), în fond gînditorul reduce totul la o visare melioristă, la un roi de nostalgii care zumzăie în surdină peste un peisaj unde domneşte neputinţa, pasivitatea, deznădejdea. Speranţa pluteşte într-o atmosferă de nesiguranţă şi dezlînare afectivă („a trăi în speranţă, înseamnă a determina şinele să rămînă fidel orelor de obscuritate a ceea ce la origine n-a fost, poate, decît o inspiraţie, o exaltare, un extaz" [422] [423] [424]) şi are o energie atît de rarefiată, incit cade în umilire *(„singura speranţă autentică este cea care duce la ceea ce nu depinde de noi,* cea al cărei resort este umilinţa, nu orgoliul"[M]).

422 Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolegomenes ă une metaphysique de Tesperance, ed. cit.,* p. 86.

423 *Ibidem,* p. 80.

424 Gabriel Marcel, *Le Monde casse* (eseul *Position et approches...), ed. cit.,* p. 283.

Aşa-numitele „prolegomene la o metafizică a speranţei" nu reprezintă decît o construcţie speculativă, ruptă de realitate, înfeudată aceluiaşi „spirit de abstracţie" criticat de el. O gîndire care nu-şi propune revoluţio- narea lumii ci doar o molcomă *„domesticire* a circumstanţelor", ajunge la o acceptare fatalistă a lor. Intr-un timp istoric unde imperativul transformărilor revoluţionare rămîne la ordinea zilei, „metafizica speranţei" se dovedeşte ineficientă practic şi, în fapt, demobilizantă. Ei i se potriveşte acea adâncă reflecţie critică a lui Marx : „a te salva prin auto- înşelare înseamnă desperare" [425]. Există însă un anume farmec estetic, mai precis un farmec muzical al speranţei marceliene, ce decurge atît din alcătuirea ei rapsodică, cit şi din apariţia lui Orfeu printre reliefurile ei. Cîntul unui Orfeu care, condus de iubire, merge pînă în infern ca să învingă moartea, însoţeşte unduitor fenomenologia speranţei. Creză- mîntul lui Marcel în biruinţa viersului asupra morţii i-a întreţinut imaginea de filosof ce descântă forţele binelui, imagine care „coincide cu gestul unui Orfeu ce nu se mai uită înapoi pentru a se asigura de prezenţă *[a Euridicei, n.n.],* un Orfeu fără teamă de a fi înşelat de infern"[426]. Admirîndu-1 pe Orfeu, Marcel se întâlneşte cu poezia lui Rainer Maria Ril- ke. Eseul „Rilke, temoin du spirituel", inclus în *Homo viator,* mărturiseşte încântarea filosofului de a asculta muzica celestă a Firii din poematica lui Rilke, mărturiseşte uimirea de a descoperi, in *Elegiile duineze* şi in *Sonetele către Orfeu, o* filosofie a existenţei exprimată în limbaj poetic. Apreciază *Elegia a X-a* pentru că descrie „într-un mod aproape egiptean", etapele voiajului străbătut de fiecare om pe pământ, o apreciază pentru că răsună

425 Karl Marx, Friedrich Engels, Scrieri din *tinereţe, ed. cit.,* p. 6.

426 Pierre Boutang, *„Le soitei de la transcendance",* în *Revue de Metapphysique et de Morale,* nr. 3, 1974 (număr omagial consacrat lui Gabriel Marcel), p. 327.

ca „un cîntec funebru celebrând «maiestatea suferinţelor umane»". Opera lui Rilke, şi mai ales *Sonetele către Orfeu,* Întăreşte încrederea sa că există „o valoare permanentă a orfismului". „Orfismul rilkean ne dă aici unul dintre cel mai pure secrete ale sale : greul nu este în lucruri, ci în noi"[427]. Versul lui Rilke îndeamnă la înfrângerea acestui „greu", la transfigurarea lui magnifică într-o feerie a speranţei vestite de cântecul lui Orfeu. în melodica rilkeană caută luminarea şi întregirea gîndului său despre om ca Orfeu-în-rută. „Nu-i faceţi soclu ! Deie trandafirul / prinosul lui de floare, an cu an... / Orfeu e —-în veci preschimb, şi chiar zefirul / îl ştie — în fel şi chip. Ar fi în van / să-i dăm alt nume : -i pentru totdeauna / Orfeu, plecînd, venind, cîntînd cu zorii. / Nu e de-ajuns s-auzi de-i sună struna / mai mult cît dăinuieşte cupa florii ?“ *(Sonetul V,* Partea întîi). „Peste calea ce clatină zarea / dezlegat se resfiră / largă, întâia cântare / zeiesc glas de liră. / Nu-i dumirită durerea, / nu-i bucheră iubirea 1... / Cînd ne goneşte în moarte / nu ne dăruie ştirea. / Doar cîntecul dă izbăvirea : / sărbătorescul să ne poarte !“ *(Sonetul XIX,* Partea întîi)[428]. O anume reflexie prilejuită de comentarea lui Rilke i se pare atît de importantă, încît e reluată şi în prefaţa cărţii *Homo vuitor.* „Sensul conjugat al morţii şi al reînvierii care traversează *Sonetele către Orfeu* ca un suflu venit de aiurea stă la originea unei pietăţi faţă de suflete şi lucruri căreia mi se pare că noi avem astăzi a-i regăsi secretul" [429]. Această pietate faţă de sufletul omenesc, pusă în lumină la Rilke, vibrează şi în opera lui Marcel. Aspiraţia de „a-i regăsi secretul", de a-1 împărtăşi oamenilor şi de a-

---

427 Gabriel Marcel, *Homs viator, ed. cit.,* p. 342.

428 Rainer Mana Rilke, *Versuri, Bucureşti,* Editura pentru literatură universală, 1966, p. 268 şi p. 281 (Sonetul V şi sonetul XIX din Partea întîi sînt traduse de N. Argintescu-Amza).

429 Gabriel Marcel, *Homo viator, ed. cit., p.* 12.

i convinge de frumuseţea preceptului *homo res sacra homini,* l-a făcut să caute în Socrate un învăţător şi un aliat. însă chiar nevoia de a se sprijini pe umerii de gigant ai înaintaşului atestă că gîndirea lui şovăie, că e prea puţin puternică pentru a-şi duce singură la bun sfîrşit misiunea. Filosoful existenţialist francez rătăceşte pe un itinerar nesocratic, mîngîindu-se cu speranţa luminată de a fi un neosocratic.

8 HEIDEGGER Ş! HOLDERLIN

Motto :
„Nord-estul suflă,
Vintul mie cel mai drag Din toate,
cel care promite duh Aprins, şi *bun cutreier corăbierilor"* Holderlin,
Amintire.

Poezia este spunerea Fiinţei — întruchipînd-o astfel, Heidegger închină un frumos elogiu romantic poeziei, neobişnuit atît pentru filosofia apuseană a acestui veac cît şi pentru (aşa cum se prezenta ea la început) propria sa filosofie. Neobişnuit pentru filosofia veacului, deoarece o infuzie glacială de scientism şi rigoare neopozîtivistă o face pe aceasta oarecum imună la şi temătoare de febra unui panegiric al versului; în faţa unei „gîndiri calculatoare", atît de dispreţuită de filosoful german, acest elpgiu pare neobişnuit şi seamănă cu o ripostă. Şi ch'jat este o ripostă, căci Heidegger, spre a preveni perfcnlul depoetizării gîndirii, socoate că ^ndirea poetică" şi „poezia gînditoare" sînt totuna şi le instituie ca mod veritabil de a filosofa. Neobişnuit pentru propria filosofie, deoarece opera sa fundamentală *Sein und Zeit* (1927) nu lăsa să se întrevadă că Fiinţa va îngădui „spunerea" şi nici că poezia va fi interpretul ei. Opera, elaborată doar ca „primă parte", şi lăsată definitiv aşa, se încheie

printr-o indecisă punere în suspensie (şi chiar opacizare) a sensului Fiinţei. Prin întîlnirea lui Heidegger cu poezia lui Holderlin, cercetarea asupra Fiinţei capătă o turnură nouă. De la poezie speră un sprijin ca să abolească indecisa amînare şi să defrişeze o cale de acces către Fiinţă. Cu cîteva lucrări, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935, inclusă apoi în 1950 în *Holzwege), Holderlin und das Wesen der Dichtung* (1936, inclusă apoi în 1944 în *Erlăuterungen zu Holderlins Dichtung),* cu alte eseuri şi conferinţe, precum şi cu o serie de cursuri ţinute la Freiburg (în 1932, în 1934—1935, în 1942), el încearcă să deschidă o cale poetică de acces. îl frămîntă atît de mult un stih-întrebare al lui Hdlderlin („...und wozu Dichter in dtîrftiger Zeit ?“) din elegia *Brod und Wein,* încît într-o conferinţă consacrată comemorării lui R. M. Rilke şi intitulată chiar *Wozu Dichter ?,* el caută să-i dea un răspuns făcînd la început analiza acelei elegii holderliniene *. Pînă la sfîrşiitul vieţii pasiunea lui Heidegger pentru Holderlin nu va slăbi, dimpotrivă, va creşte în intensitate, chiar dacă va intra în alianţă cu noua lui pasiune pentru Nietzsche, aşa cum altădată intrase în alianţă cu mai vechea lui pasiune pentru filosofia presocratică. In pasiunea pentru Holderlin se află puntea ce uneşte celelalte pasiuni.

Heidegger începe *Sein und Zeit* cu un fragment din dialogul *Sofistul* al lui Platon. „Fără îndoială că voi de mult timp înţelegeaţi cuvîntul *fiind* atunci cînd îl întrebuinţaţi, cît despre noi, noi credeam odinioară că îl pricepem, dar acum sîntem în impas" (Platon, *Sofistul,* 244 a). începe deci cercetarea sensului Fiinţei amintind că de la Platon încolo, sau de mai înaintea lui, de la Socrate, această cercetare a bătut pasul pe loc. Nu întotdeauna a fost aşa. Fragmentul este anume ales pentru a sugera că cei din vechime erau stăpîni pe înţelesul

1 Conferinţa este inclusă de asemenea în *Holzwege.* In an-

samblu, volumul *Holzwege* cuprinde : *Der Ursprung des Kunstwerkes, Die Zeit des Weltbildes, Hegels Begriff der Erfahrung, Nietzsches Wort „Gott ist tot", Wozu Dichter ?, Der Spruch des Anaximander.* Cît priveşte volumul *Erlduterungen zu Holderlins Dichtung,* acesta cuprinde : *„Heimkunjt / An die Verwandten", Holderlin und das Wesen der Dichtung, „Wie wenn am Feiertage...', „An- denken".*

Fiinţei. Referindu-se cu alt prilej la tîlcul acestui pasaj, Heidegger accentua că prin el a vrut să pună în lumină atît reuşita filosof iei presocratice în pătrunderea Fiinţei, cît şi stagnarea de mai târziu. „Citatul din *Sofistul* lui Platon care deschide lucrarea nu este acolo un simplu ornament, ci vrea să indice că în metafizica antică, o luptă de giganţi (yiyavTOfiaxia) se dezlănţuie în legătură cu Fiinţa fiindului*[430]. Arcuindu-şi meditaţia asupra Fiinţei, cei dintâi gînditori greci au descoperit cu uimire o strângere armonioasă a fiinţărilor aparent risipite în Fiinţă, o aparţinere firească a multiplelor de marele Tot. Ei au întâmpinat cu o mirare însorită această ordine a întrupării Unului în Tot şi au echivalat-o ca Logos. Pentru ei, cum spunea Heidegger, „orice fiinţare este în Fiinţă", iar „Fiinţa este strângerea laolaltă — >6yo<; " [431]. Către Heraclit şi către Par- menide se îndreaptă mai cu seamă aprecierea lui Heidegger, căci cei doi au reuşit cel mai bine să asculte chemarea Fiinţei şi să-i redea fidel cuprinsul ca totalitate de fiinţări. Au reuşit aceasta pentru că n-au disociat gîndul de cîntec ci le-au lăsat în împreunare ; gîndirea lor este străbătută de freamăt poetic, aşa cum poezia lui Homer sau Sofocle este străbătută de freamăt gînditor. După Heidegger, fapta celor doi presocratici stă la obîrşia gîndirii umanităţii şi spre ea priveşte mereu cu nostalgie. Reînnodînd firul

430 Martin Heidegger, *Kant et le probleme de la metaphysique,* Gallimard, 1953, 2-e edition, p. 295.

431 Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophie ?,* Pi'ullingen, Gunther Neske, 1956, p. 22.

nostalgiei heideggeriene, Jean Beaufret remarca : „Dacă lumea zisă *presocratică* este bogată în figuri originale, Heraclit şi Parmenide sînt figurile centrale cele mai radioase ale acestei lumi. Căci, cu Heraclit şi Parmenide, s-a produs însăşi întemeierea gîndirii occidentale. La ei se întoarce, ca la o taină a obîrşiei, ceea ce e încă viu şi pururi vivace în fondul gindirilor noastre" [432]. Cu Socrate însă, gîndirea ia o altă întorsătură, ea traduce meditativ inscripţia de pe oracolul din Delfi „cunoaşte-te pe tine însuţi" ; meditaţia liniştită asupra Fiinţei este tulburată de meditaţia neliniştită asupra omului. De aici încolo începe ruperea Fiinţei de fiinţări, retragerea ei şi, concomitent, neputinţa gîndului de a cuprinde în totalitatea sa *fnndul,* consemnată de Platon în dialogul *Sofistul.* Nu numai pe Platon îl invocă în acest sens Heidegger, ci şi pe Aristotel, reluînd o constatare a stagiritului din *Metafizica.* „Apoi, obiectul veşnic al tuturor cercetărilor trecute şi prezente, întrebarea ce se pune întotdeauna, adică : Ce este Fiinţa ? se reduce de fapt la întrebarea : Ce este Substanţa ?" (Aristotel, *Metafizica,* VII, 1, 1028 b). Tălmăcind în felul său spusa aristotelică, Heidegger observă că desluşirea Fiinţei devine anevoioasă şi ezitantă, şi, mai mult, că însăşi întrebarea asupra ei este altfel pusă. Pre-

---

432Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque,* Paris, Les Editions de Minuit, 1973, p. 38. Pe parcursul lucrării se reia ideea contemporaneităţii lui Heraclit şi Parmenide datorată dezvăluirii gînditor-poetice a Fiinţei. „Aproape de noi şi totuşi depărtate, cele două figuri de origine care sînt Heraclit şi Parmenide n-au încetat să atragă, să surprindă, să provoace întrebări — fie că cel ce întreabă este un pictor — Braque, un poet — Char, un filosof — Heidegger. Şi la urma urmei poate că acesta este cel mai straniu miracol : ca poezia şi gindirea să poată ajunge uneori să se regăsească şi să se împreune din nou, să se întîlnească pentru a se înţelege în acea primă dimineaţă unde cuvintele sînt încă semne. «Zeul al cărui Oracol este la Delii, spunea efesianul, nici nu se dezvăluie, nici nu se ascunde : el face semn»-" *(Ibidem,* p. 51).

socraticii căutau să lumineze modul cum „orice fiinţare este în Fiinţă", încredinţaţi de prezenţa ei înglobantă şi de propria lor putere de a o pătrunde. Mal departe întrebarea nu mai sună aşa, se caută „Fiinţa ca Fiinţă" sau „Fiinţa fiinţărilor", se caută un întreg-fantomă al unor părţi ce nu se mai armonizează; încredinţarea de prezenţa ei totalizatoare scade, puterea de a o înţelege descreşte datorită risipirii eî în fiinţări derutante, echivoce. Mai mult, Fiinţa nu se mai impune ca prezenţă, ci ca ahsenţă ; chiar dacă ea străpunge, cînd şi cînd, prin ceaţa deasă a fiinţărilor, gîndirea e din ce în ce mai nepregătită să surprindă această străpungere. începută cu Socrate şi Platan, infiltrarea subiectivităţii în metafizică avansează neoprită. Cu Descartes se amplifică, pe el nu-1 mai satisface uimirea, ci vrea certitudinea, de aceea plecînd de la îndoială, ajunge la cogito pe care îl pune în centrul Fiinţei. De cînd s-a produs sciziunea între Fiinţă ca fundament şi manifestările ei, de cînd o parte oarecare a ajuns să dea seama de întreg şi să stea în locul său, filosofia urmează un curs înstrăinat, marcat de „uitarea extremă a Fiinţei". Pentru că această vreme a uitării ce a durat mult, de la Socrate la Nietzsche, reprezintă un declin al metafizicii, Heidegger propune „distrugerea" metafizicii tradiţionale ; „distrugerea" are accepţia de depăşire, o depăşire care să conserve revelaţiile parţiale avute de filosofi asupra Fiinţei şi totodată să facă filosofia să-şi acorde din nou tonul la apelul ei. în acest scop, Heidegger reactivează, în *Sein und Zeit,* întrebarea asupra sensului Fiinţei. „Susnumita întrebare a căzut astăzi în uitare, cu toate că epoca noastră consideră ca un progres să accepte din nou «metafizica»"[433]. Dintru început Heidegger vrea să spulbere trei prejudecăţi

433Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Erste Hälfte, Max Niemeyer, Verlag, 1931, Dritte Auflage, p. 2.

înstatornicite care au dus la indiferenţa faţă de Fiinţă. Se opreşte mai întîi, la afirmaţia că Fiinţa este conceptul cel mai general; el arată că generalitatea Fiinţei nu este cea a „genului" căci ea nu se raportează la fiinţările ei ca genul de specie. „«Generalitatea» Fiinţei *«transcende»* orice generalitate generică"[434]. Unitatea acestei generalităţi este, cum spunea Aristotel, o unitate de analogie. Dar recunoaşterea generalităţii nu motivează nicidecum abandonarea Fiinţei. „Dacă se susţine, aşadar, că «Fiinţa»» este conceptul cel mai general, aceasta nu înseamnă că el este şi cel mai clar şi că ne scuteşte de orice altă explicaţie. Conceptul de «Fiinţă»» este, din contră, cel mai obscur"[435]. A doua prejudecată avertizează că, datorită absolutei sale generalităţi, conceptul de Fiinţă este indefinibil. încă Pascal, citat aici de Heidegger, arăta că este cu neputinţă a defini Fiinţa fără a începe cu ea însăşi. Ei nu i se aplică o definiţie prin logica tradiţională. Dar de aici nu rezultă că interogaţia asupra ei n-ar mai fi necesară. „Imposibilitatea de a defini Fiinţa nu ne dispensează de întrebarea asupra sensului ei, ci o face chiar necesară" [436]. A treia prejudecată se referă la faptul că Fiinţa este un concept evident prin sine însuşi ; el răsare în orice cunoaştere, în orice spusă, în orice existent. Totuşi, înţelegerea obişnuită nu dovedeşte deeît o neînţelegere. „Ea vădeşte că o enigmă se află a priori inclusă în orice comportament şi în orice Fiinţă a fiindului ca fiind"[437]. Respingînd cele trei prejudecăţi, Heidegger conchide : faptul că oamenii vieţuiesc comod cu o anumită înţelegere a Fiinţei şi că în acelaşi timp sensul ei rămîne învăluit în obscuritate demonstrează necesitatea de a lămuri adecvat sensul ei. Şl nu numai

434 *Ibidem,* p. 3.
435 ***Ibidem.***
436 ***Ibidem,* p. 4.**
437 ***Ibidem.***

că lipseşte răspunsul la întrebarea asupra Fiinţei, ci însăşi întrebării îi lipseşte precizia şi claritatea. **Repetarea** întrebării impune re-elaborarea ei. Pentru aceasta, trebuie supusă examenului o regiune privilegiată a Fiinţei, şi anume existenţa proprie a omului, „realitatea umană" sau „fiinţa-aici" *(Dasein).* Ea nu este o fiinţare printre altele, neutrală şi incoloră, ci e fiinţare aparte, de excepţie, singura în care esenţa sfîrşeşte odată cu existenţa. E o fiinţare iluminatoare, care iradiază adîncul şi îl lasă să se vadă. Heidegger vorbeşte chiar despre „irupţia unei fiinţări numite om în ansamblul fiinţării" [438], irupţie prin care întreg existentul iese la iveală în ceea ce este şi aşa cum este. Scrutarea fiinţării omeneşti conduce dincolo de aparenţa mată, indicibilă a fenomenului şi poate face transparentă, dicibilă esenţa Fiinţei. Proiectînd fenomenologia existenţei umane, Heidegger o concepe ca o hermeneutică ce vizează dezvăluirea sensului Fiinţei în general şi a structurilor ei fundamentale. Dar, de vreme ce Heidegger alege şi decupează un segment, cel mai semnificativ al Fiinţei dar totuşi un segment, ca să refere în ansamblu despre ea, exigenţa revelării întregului se loveşte de un prag reducţionist; ca şi intenţia filosofului de a-şi întoarce faţa de la subiectivismul metafizicii tradiţionale, dealtfel, căci pornind de la „fiinţa-aici" (aleasă tocmai pentru caracterul de a fi „a mea“), el se instalează în plin subiectivism.

Constituţia esenţială a „fiinţei-aici" (care „sîntem noi înşine") este aceea de „fiinţare în lume" ; fiinţarea specifică omului suferă o aruncare şi derelicţiune în lume, în urma căreia se .pierde, absorbită de manifestările anonime ale cotidianului. A fi în lume echivalează cu a fi împreună cu ceilalţi; existenţa personală intră într-o zodie impersonală şi se degradează astfel. Cel ce fiinţează în lume

438Martin Heidegger, *Wegmarken,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, „Was ist Metaphysik“, p. 3.

împarte, întotdeauna, această lume cu alţii. „Lumea fiinţei- aici este o *lume-cu (Mitwelt).* Fiinţa-în este *fiinţa-cu* altul. Fiinţarea-în-sine înlăuntrul lumii a altuia este *co-fiinţare".*[439] Eul coexistă în lume cu celelalte euri. Căderea eului în lumea celorlalţi duce la anihilarea lui. Lumea banalităţii cotidiene spoliază individul de fiinţe sa intimă, îl obligă să nu mai fie el însuşi; ivirea oricărui semn de personalizare provoacă alerta şi represaliile celorlalţi, depăşirea reacţiilor stereo- ţipe, anodine, devine un gest proscris. Individul trebuie să simtă, să gîndească, să acţioneze ca alţii, să facă din conduita sa o faţetă uniformă a aceluiaşi „impersonal" *(das Man),* care este modul de a fi al tuturor, un mod habitual, acceptat, comod, purtînd culoarea cenuşie a mediocrităţii. Chiar dacă se retrage în singurătate, individul nu se poate regăsi, deoarece co-existenţa celorlalţi îi asediază şi de la distanţă solitudinea ; „fiinţa-aici", predestinată să rămînă împreună cu ceilalţi, nu poate scăpa de această predestinare nici prin retragere, evaziune, absenţă. „Impersonalul" aduce la numitor comun destinele; el imprimă conduita mijlocie, ştearsă, face din „mijlociu" o poruncă de căpetenie şi veghează cu străşnicie la împlinirea ei. „Orice întâietate este înlăturată pe tăcute. Tot ceea ce este original se degradează ca un lucru ştiut de mult timp. Orice cucerire dobândită prin luptă devine uşor de mânuit. Orice mister îşi pierde puterea sa. Grija pentru mediocru conţine o nouă tendinţă a fiinţei-aici pe care o numim *nivelarea* (die *Einebnung)* tuturor posibilităţilor de fiinţare" [440]. Nivelarea netezeşte asperităţile voinţei, toceşte curajul riscului de a ieşi din comun sau de a cunoaşte în profunzime. Sub înrâurirea convieţuirii publice insul se molipseşte de o verbozitate superfluă, de o curiozitate morbidă pentru

439 Martin Heidegger, *Sein und Zeit, ed. cit.,* p. 118.
440 ***Ibidem, p. 127.***

amănuntele diurne, de gustul pentru echivoc şi ambiguitate. „Divertismentul", acel divertisment denunţat de Pascal pentru că flatează nimicnicia omului, înfloreşte în largul său. Cel mai grav este că „impersonalul" justifică această existenţă inautentică, degradată, că o erijează în mod normal de a fi. „Impersonalul *justifică* astfel fiinţa-aici cotidiană în banalitatea sa" [441]. Legitimând facticitatea şi frivolitatea, impersonalul se conservă şi îşi măreşte chiar „dictatura încăpăţînată". Individul, cedînd tenacei constrîngeri, consimte să fie redus la „nimeni", încă se şi bucură că este absolvit de răspunderea de a fi el însuşi. „Fiecare este celălalt şi nimeni nu este el însuşi. Impersonalul, care răspunde la întrebarea ce este fiinţa-aici cotidiană, nu este *nimeni,* şi lui orice filnţă-aici, amestecată cu mulţimea, i s-a abandonat întotdeauna" [442] [443] [444]. Prin reducerea fiecăruia la „nimeni", impersonalul destituie individualitatea şi amplasează omul depersonalizat în vecinătatea neantului. Toată radiografia făcută de Heidegger insului anonim reprezintă o necruţătoare demascare a alienării, aşa cum a observat-o el în civilizaţia lumii sale. Era de aşteptat ca rechizitoriul inautenticităţii să continue cu explorarea perspectivei de a recuceri autenticitatea. Şi continuă astfel. Numai că optica sa potrivit căreia fiinţarea neautentică este o fatalitate ontologică, eternă a condiţiei umane, strîmtorează şi umbreşte această perspectivă. Chiar dacă însufleţită de o mare vibraţie umanistă, căutarea lui *homo humanus* alunecă pe lingă drumul real al emancipării. Ea se abate pe cărări unde şansele sînt dilematice şi incerte. Din raportarea existenţei umane la neant, Heidegger extrage concluzia că neantul nu este numai o

441 ***Ibidem.***
442 Ibidem, p. 128.
443 Martin Heidegger, *Wegmarken, ed. cit., „Was ist Metaphysik'*, p. 12.
444 *Ibidem,* p. 15.

negaţie radicală a existenţei, ci şi determinarea ei afirmativă : fiinţa-aici se află reţinută în interiorul neantului. In neant stă premisa autenticităţii. „Fără manifestarea originară a neantului, n-ar exista nici fiinţă personală, nici libertate" [13]. Tonalitatea afectivă care pune omul în prezenţa neantului şi i-1 revelează este angoasa. „Reţinerea fiinţei-aici în interiorul neantului din cauza angoasei ascunse îl face pe om sentinelă a neantului" Nopţile şi zilele „sentinelei" sînt cutremurate de ameninţările înfricoşătoare ale abisului vegheat de ea ; prin tot ceea ce face „sentinela" răspunde cu o pîndâ neputincioasă unei pîndiri ostile, agresive. Angoasa nu e frică de un pericol concret (Heidegger descalifică spaima ca fenomen empiric, lipsit de relevanţă metafizică), ci o răscolitoare stare indeterminată care îi aminteşte mereu omului că lumea împrejmuită de neant nu este aliata ci vrăjmaşa sa. Prin angoasă începe omul să iasă din cochilia mulţumirii de sine, să renunţe la disimulare, să-şi cunoască micimea, să facă inventarul dureros al posibilităţilor ratate. Cu aceasta ajunge la o treaptă şi mai gravă a conştientizării de sine — la grijă. Trăind intens grija, omul îşi dă seama cît de mărginită, nerealizată, tînjitoare şi lacunară este existenţa sa. „Grija, care formează totalitatea ansamblului structural al fiinţei-aici, se opune manifest, prin sensul ei ontologic, ca această fiinţare să fie o totalitate posibilă" [445]. Grija dezvăluie că împlinirea omului în lume este imposibilă, că ea se rezumă la o vegetare somnolentă şi larvară în umbra unei veşnice amînări. „Absenţa totalităţii semnifică o amînare a puterii de a fi" [446]. Cîtă vreme s-a redus la „nimeni", individul şi-a fabricat un înlocuitor al existenţei, care a trăit pentru el; cînd grija îi deşteaptă dorul de a redeveni el însuşi, constată că

445 Martin Heidegger, *Sein und Zeit, ed. cit.,* p. 236.
446 *Ibidem.*

supleantul său nu mai poate fi dislocat. Dacă a-şi lăsa viaţa trăită de altul era înainte o înlesnire, acum devine o povară. Pe măsură ce creşte nemulţumirea de sirie, creşte şi conştiinţa neputinţei de a se autentifica. Fiecare posibilitate neîmplinită îi apare acum ca vină şi îl face culpabil în propriii săi ochi. Prinsă în suita amânărilor, dezgustată, roasă de grijă, existenţa umană se revendică cu adevărat pe sine doar în faţa ultimei instanţe : moartea. „Nu încă" dată dar oricând posibilă, moartea s-a iţit tot timpul prin hăul neantului. Altădată ameninţare, moartea devine acum şansă. Căci, abia cînd individul îşi trăieşte propria moarte, are prin ea revelaţia posibilităţii unice de a fi el însuşi. în viaţă omul îşi găseşte un înlocuitor care să trăiască pentru el, dar în moarte nu-şi poate găsi un înlocuitor care să moară pentru el. Nimeni nu poate despovăra pe altul de moartea sa, ea este, întotdeauna, posibilitatea inalienabilă a fiecăruia. Prin ea individul se smulge din fiinţarea cu ceilalţi şi întrevede, preţ de-o clipă, efemeră clipă, o zare de autenticitate, care-i promite, ca un dar întîrziat, identitatea rîv- nită. *„Moartea, ca sfîrşit al fiinţei-aici, este posibilitatea absolut proprie, necondiţionată, sigură şi, ca atare, indeterminată, de nedepăşit a fiinţei-aici. Moartea este,* ca sfîrşit al *fiinţei-aici,* în Fiinţa acelei fiinţiri îndreptate spre sfîrşitul său" [447]. Cînd ră- mîne pentru prima dată singur, în stare să-şi înţeleagă soarta de „fiinţă-pentru-moarte", individul începe să desluşească chipul Fiinţei originare, de care pînă atunci fusese neştiutor. Iminenţa morţii îl aduce, aşadar, nu numai la comuniune cu sine, ci şi la comuniune cu Fiinţa. însă destăinuirea sensului, murmurată în adîncuri de Fiinţă şi receptată acum de om, vine şi ea tot ca un dar întîrziat; e prea tîrziu ca la apelul fiinţei el să mai răspundă prezent. îngăduind omului nu o libertate pentru viaţă ci o „libertate pentru moarte", Fiinţa îi refuză de fapt

447 ***Ibidem,*** p. 258-259.

comuniunea cu ea. Pe Heidegger îl nemulţumeşte însă bilanţul negativ cu care se încheie meditaţia asupra Fiinţei în *Sein und Zeit.* Dizertaţia stufoasă despre moarte nu-1 mai atrage şi nici nu i se mai pare prea originală ; cînd a citit *Elegiile duineze* ale lui Rilke, a mărturisit că Rilke a **ex**primat în limbaj poetic aceleaşi idei ca şi el în *Sein und Zeit.* El prospectează o altă modalitate de a asculta glasul Fiinţei, care să-1 traducă nu doar prin geamăt, ci şi prin cîntec. Pentru aceasta, implică puterea de a chestiona Fiinţa într-o nouă aventură, care încearcă s-o reediteze pe aceea (încununată de succes) a grecilor din vechime. în cursul *Grund- fragen der Metaphysik* ţinut la Freiburg în semestrul de iarnă 1935—1936 (constituind materia lucrării *Die Frage nach dem Ding,* publicate în 1962), invocă din nou, cu veneraţie, exemplul lor. „Grecii vedeau în puterea de a chestiona toată nobleţea fiin- ţei-aici a lor", scria el [448]. în lucrările de după *Sein und Zeit* îşi face loc o viziune nouă, şi anume că în abordarea Fiinţei sînt „două începuturi" ; primul început aparţine filosofilor presocratici, iar al doilea de-abia urmează să se înfiripe, repetîndu-1 şi întregindu-1 pe primul. încă în cursul din 1932 Heidegger introdusese teza despre „începutul filosofiei", iar în *Einfuhrung in die Metaphysik* (1935) vorbeşte iar despre „început" şi „reîntoarcere la început". Un autor apusean (Gerhard Schmitt) avansa ideea că tocmai viziunea despre cele două începuturi explică mult comentata „cotitură" heideggerîa- nă. „Primul început, cel al vechilor greci, constă din- tr-o simţire originală a unităţii cu natura şi a diso- luţiei acestei unităţi. Fiinţa umană este concepută ca locuind într-o casă (lumea) din care se ivesc toate fiinţările. Acest intim a fi acasă în lume se pierde odată cu disoluţia

448Martin Heidegger, ***Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen,*** Zweite, unveränderte Auflage, Tubingen, Max Niemeyer Verlag, 1975, p. 32.

unităţii dintre Fiinţă şi fiinţări" [449]. După o îndelungată stare de pierdere a contactului cu Fiinţa, şi mai ales de disimulare a acestei pierderi (surprinsă critic şi sancţionată de Heidegger), începutul va să se reia. „în contrast, noul început se va caracteriza prin *deschidere* la lucruri, prin *co-locuire* cu lucrurile în lumea ca o casă, o unitate în care fiinţărilor li se *permite* să fie (sînt «lăsate să fie») ele însele şi să *vorbească despre ele*" [450]. Referirile lui Heidegger la „un alt început" se înteţesc, aşa cum observa şi Otto Poggeler, în comentariile numeroase făcute de filosof poemelor lui Holderlin. Heidegger desprinde, din diverse locuri cheie ale lecturii, prevestirea unui început făgăduielnic pentru o nouă cunoaştere a Fiinţei. „în semestrul de iarnă 1934—1935, Heidegger a ţinut un curs despre imnurile *Germanien* şi *Der Rhein (Rinul)* ale lui Holderlin ; Holderlin devine pentru Heidegger poetul care, în epoca zeilor dispăruţi, aşteaptă ca din nou zeii să vină spre noi. Vorbirea poetică a lui Holder- lin devine punct de sprijin pentru o gîndire care caută să cunoască adevărul Fiinţei" [451] [452].

---

449 Gerhard Schmitt, ***The Concept of Being in Hegel and Heidegger,*** Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977, p. 48.

450 *Ibidem.*

451 Otto Poggeler, *La pensee de Martin Heidegger. Un cheminement vers Vetre,* Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 294.

452 Şi Pierre Trotignon susţine că interpretarea filosofilor presocratici şi interpretarea lui Holderlin sînt drumuri care se intersectează în gîndirea lui Heidegger. „Cele două demersuri ni se par strîns unite. Holderlin este originea noastră, el este Hesiod al nostru sau Homer al nostru, cel de la care pornind este posibilă o nouă plecare a gîndirii spre o nouă formă de existenţă, iar noi sîntem destul de aproape de această nouă origine pentru a putea nădăjdui să prindem ceva din vechea origine greacă, înainte ca vocea ce se face auzită prin aceasta să fie de neauzit pe vecie. Dar, în schimb, noi sîntem şi ultimii în stare să înţeleagă ceea ce este original în poezia fondatoare a lui Holderlin. Reluînd o formulă a lui Heidegger, spuneam că noi venim prea lîrziu pentru a-i

întîlnirea cu poezia lui Holderlin survine cînd Heidegger căuta „un alt început" [2]*. Sau poate că însăşi întîlnirea l-a orientat către el.

★

Holderlin este pentru noi, prin excelenţă, *poetul poeţilor" [453].* Dar de ce Holderlin ? De ce i-a ales opera ca să ilustreze prin ea esenţa poeziei ? Heidegger însuşi se întreabă. „De ce, propunîndu-se să arătăm ceea ce este esenţa poeziei, am ales opera lui *Holderlin ?* De ce el, şi nu Homer sau Sofocle, de ce nu Vergi'liu sau Dante, de ce nu Shakespeare sau Goethe ? Doar în opera acestor poeţi, esenţa poeziei se află realizată cu o bogăţie egală şi chiar superioară celei a creaţiilor lui Holderlin, atît de prematur şi de brusc întrerupte" [454]. Şi tot Heidegger răspunde. Esenţa poeziei poate fi degajată şi din opera altor mari poeţi, şi în acest caz poezia lui Holderlin nu este decît una printre altele. Dintru început arată că ar ajunge la un eşec sigur dacă ar înţelege prin esenţa poeziei ceva concentrat într-un concept general, universal aplicabil la orice creaţie poetică. Un asemenea general ar rămîne totdeauna indiferent faţă de particular, o asemenea esenţă n-

---

înţelege pe zeii greci, şi prea devreme pentru a-1 înţelege pe noul zeu cîntat de Holderlin. Oameni între două vîrste, destinul nostru stă în acest interval dintre ceea ce dispare şi ceea ce se anunţă* (Pierre Trotignon, prezentarea din volumul *Heidegger. Sa vie, son oeuvre, avec un expose de sa philosophie,* Paris, P.U.F., 1965, p. 60).

453 Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951, Zweite, vermehrte Auflage, „Holderlin und das Wesen der Dich- tung", p. 32.

454 *Ibidem,* p. 31.

ar putea deveni niciodată „esenţială". De aceea nici nu-şi propune aşa ceva, şi nici să întreprindă vreo cercetare comparată a marilor poeţi. Constată numai că „acest esenţial al esenţei", împletit într-o cunună de sensuri aparte, împodobeşte nemaivăzut chipul şi cîntul autorului lui *Hyperion.* La el filosoful descoperă o înrudire secretă între gînd şi sunetul lirei, şi unul şi celălalt ţinîndu-şi isonul în decantarea şi încântarea Fiinţei. Tocmai acest har de a face din meditaţie substanţa intimă a versului înzestrează opera lui cu o determinare unică — aceea de a poematiza însăşi esenţa poeziei. L-a ales pe Holderlin pentru că stăpîneşte exemplar arta de a strămuta poeticul în poematic. Căci poezia nu este simplă „poezie", străfulgerare lirică a sentimentului, ci „poem", străfulgerare lirică a gîndului. Heidegger face distincţie între poezia în sens restrîns *(die Poe- sie)* şi poezia în sens larg (die *Dichtung);* în acest al doilea sens ea poate ieşi în întâmpinarea Fiinţei. „Dar Poezia *(die Poesie)* este numai un mod printre altele al proiectului de luminare al adevărului, adică al Poemului *(des Dichtens)* în sensul larg al cu- vîntului" [455]. Cu Holderlin, trecerea poeziei în poem s-a desăvîrşit. Poezia a devenit „poezie gînditoare", s-a înălţat la apogeul ei, apogeu care, după Heidegger, este identitatea cu „gîndirea poetică". Pilda lui Holderlin adevereşte că filosofia aflată în impas poate fi salvată de pe teritoriul poeziei. în eseul *Holderlin*

455Martin Heidegger, *Holzwege,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ftinfte Auflage, 1972, „Der Urspung des Kunstwerkes", p. 60.

und das Wesen der Dichtung (Holderlin şi esenţa poeziei) Heidegger dă lecţia filosofului-ră- tăcitor ce se întoarce, pe drum poetic, la Fiinţă. Călăuza şi inspiratorul său este „poetul poeţilor", Holderlin. în acest eseu, model de citire filosofică a poeziei, Heidegger nu încearcă un comentariu doct şi glacial şi nici un „tur complet" al circumferinţei scrisului holderlirian. Nu, ci alege doar „cinci cuvinte" ale poetului, cinci pronunţări ale sale despre opera poetică, devenite cinci laitmotive ale poetna- tizării şi, deci, cinci linii de forţă ale esenţei poeziei. Cele cinci rostiri compun, laolaltă, o uvertură lirică a Fiinţei. Filosoful le examinează, pe rînd, în cele cinci părţi ale eseului său.

I A poematiza : „această ocupaţie cea mai nevinovată dintre toate" [456].

Heidegger alege aici o rostire a lui Hdlderlin dintr-o scrisoare adresată mamei sale în ianuarie 1799, prin care o asigură că a poematiza este cea mai nevinovată dintre toate îndeletnicirile. Alege, aşadar, confesiunea melancolică a unui romantic care, în conflictul dintre viaţă şi vis, ţine partea

456 Versurile din poemele ***Piine şi vin (Brod und Weinj, Precum in*** zt ***de sărbătoare... (Wie wenn am Feiertage...)*** şi ***Amintire (Andenken)*** sînt reproduse după ediţia Jo- hann Christian Friedrich Holderlin, ***Hyperion. Moartea lui Empedocle*** (I), ***Imnuri şi ode*** (II), Bucureşti, Editura Minerva, 1977.

28 Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung, ed. cit.,* „Holderlin und das Wesen der Dichtung[1]', p. 33.

29 *Ibidem.*

visului. Stă în puterea poeziei să făurească o împărăţie de imagini detaşată de real şi să se ferece în hotarele ei. Scrierea unui poem e un gest gratuit şi inofensiv, petrecut pe tărîmul de vrajă al fanteziei. Eterica îndeletnicire nu are nimic de-a face cu acţiunea practică interesată, cea care se înfige apăsat în miezul realului, transformîndu-1. „Poezia este ca un vis, dar nu o realitate, este un joc de cuvinte, clar nu seriosul unei acţiuni" [2ft]. Şi ce poate acredita mai mult nevinovăţia, decît silueta ei ingenuă de „joc de cuvinte" ? Dar, punînd în evidenţă inocenţa poeziei, poetul încă nu surprinde esenţa ei, ci deocamdată doar trimite la ea. Şi trimite într-un anume fel, îndrumînd la cercetarea limbajului. „Poezia îşi creează operele în cadrul şi din «materia» limbajului" 2®. Dar, pentru a documenta cum înţelege Holderlin limbajul, filosoful purcede Ia analiza unei a doua rostiri.

II „...iată de ce limbajul, cel mai primejdios dintre toate bunurile, i-a fost dat omului... pentru ca să depună mărturie de ceea ce este...".

Dintr-o schiţă fragmentară a poetului, datînd cam din aceeaşi epocă (1600) cu scrisoarea mai sus amintită, Heidegger selectează ideea neaşteptată că limbajul este cel mai primejdios dintre toate bunurile. Pusă lîpgă prima idee, ea intrigă. Căci cum mai poate ff limbajul, în acelaşi timp, şi cîmpul celei mâi nevinovate îndeletniciri ? E drept,

Holderlin nu a făcut cele două afirmaţii în aeraşi context; alăturarea lor este rodul retrospectivei făcute de Heidegger. Dar, chiar adunate din contexte diferite, ele nu se contrazic, ci se completează. Dar cum ? Holderlin afirmă că omul a fost dăruit cu limbaj, adică cu cel mai primejdios bun, ca să depună mărturie de ceea ce este. Această calitate de a fi martor îi atestă propria sa existenţă, întrucît prin mărturie el îşi dezvăluie apartenenţa sa la Terra. Nu-i o apartenenţă pasivă. Omul îşi cucereşte dreptul de a aparţine Terrei prin crearea unei lumi, o lume cu aurora şi crepusculul ei, dar o lume inteligibilă care depune, la rîndul ei, mărturie pentru om, aşa cum şi el depune mărturie de tot ceea ce este. „A fi martor al apartenenţei la fiinţare în ansamblul său, este a se realiza ca istorie® 3°. Acum reiese de ce limbajul este un bun. „însă, pentru ca istoria să fie posibilă, trebuie ca limbajul să-i fie dat omului. Limbajul este un bun al omului® [457] [458]. în mod surprinzător, acest bun se poate transforma în pericol, într-un bun primejdios, mai precis în cel mai primejdios bun. Atributul de a fi bun i-1 conferă Fiinţa deoarece depune mărturie despre ea, dar tot ea i-1 poate retrage ; o face atunci cînd mărturia lui este falsă şi compromiţătoare pentru ea. Limbajul poartă cu sine o ameninţare virtuală pentru Fiinţă, şi anume posibilitatea uitării Fiinţei, a pierderii ei în mulţimea fiinţărilor. Acest pericol îl constată adesea Heidegger cînd denunţă verbiajul, forma

457 ***Ibidem,*** p. 34.
458 ***Ibidem.***

epigonică şi dezonorantă a vorbirii ; verbiajul, cadenţă anarhică a vorbelor ofilite, a cuvintelor cadaverice, voalează rostul existenţei şi dezrădăcinează omul de pe solul Fiinţei, suspendîndu-1 într-un vid sonor. Reacţia filosofului împotriva inflaţiei limbajului este cu atît mai severă cu cît el a înzestrat limbajul cu o demnitate specială, aceea de a adăposti şi ocroti Fiinţa. „Omul nu este însă numai o fiinţă vie care, pe lingă alte capacităţi, ar avea şi limbajul. Limbajul este casa Fiinţei, în care locuind, omul ek-sistă, în timp ce aparţine adevărului Fiinţei asupra căreia el veghează" [459]. Ca să-şi menţină demnitatea de veghetor al Fiinţei, limbajul trebuie să fie o „vorbire esenţială", încărcată de înţelesuri pure, care comunică marile adevăruri existenţiale. Cristalizarea sensului cuvintelor s-a făcut după reguli tainice, cu atât mai stricte cu cît veneau să condenseze un prea plin de înţelesuri. „Plinătatea de înţelesuri a acestor cuvinte care «se nasc ca şi florile» (Holderlin, *Piine şi vin)* este grădina junglei, în care creşterea şi cultivarea le armonizează unele cu altele, într-o comuniune intimă de nepătruns"[460]. Originea limbajului pluteşte în mister şi ea rămîne învăluită de o aură mitosofică. Inspirat de Holderlin, Heidegger sugerează că limbajul este un dat extraordinar, un dar divin, un dar făcut de zei muritorilor ; numai că în lumea mărginită a muritorilor acest dar se depreciază, devenind un

459Martin Heidegger, *Wegmarken, ed. cit.,* „Brief uber den «Humanismus»", p. 164.

460 *Ibidem,* „Zur Seinsfrage", p. 251.

dat comun. Nu-i uşor a disocia dimensiunea pură de cea comună a limbajului, deoarece la suprafaţă apar altfel decît sînt. „Aşadar, vorbirea ca vorbire nu se prezintă niciodată imediat cu garanţia că este o vorbire esenţială sau, dimpotrivă, o simulare. Din contră — în simplitatea ei, o vorbire esenţială are adesea aerul de a fi un lucru neesenţial. Şi pe de altă parte ceea ce se dă, în înzorzonarea sa, drept aparenţă a esenţialului, nu-i decît bîiguire şi clevetire. Astfel limbajul este mereu obligat să îmbrace din nou aparenţa pe care el însuşi o creează, şi prin aceasta să primejduiască ceea ce lui îi este propriu, spunerea autentică" [3ii]. Numai în „vorbirea esenţială" răzbate ecoul Fiinţei. Prin urmare, numai dacă rămîne o spunere a esenţei şi nu alunecă în mlaştina verbiajului, limbajul îşi poate păstra neştirbită valoarea de bun. în principiu, o poate păstra, fiindcă este şi rămîne o proprietate a omului, un instrument al comunicării între oameni, un instrument al gîndirii. Aceste însuşiri nu epuizează însă esenţa lui. Limbajul nu este doar o unealtă practică şi nici o reţea de semne abstracte şi convenţionale, utile adaptării ; filosoful respinge orice interpretare pragmatică, instrumentală a limbajului. El precizează că limbajul nu este un instrument oarecare, printre altele, ci un eveniment fără seamăn în lume, cu un rol ontologic unic. El garantează omului posibilitatea de a pătrunde în intimitatea Fiinţei, de a o numi şi a-şi clădi o „locuinţă" înlăuntrul ei. Ca fiinţa-aici să devină o angajare pentru Fiinţă, trebuie ca limbajul să-i îngăduie. Numai acolo unde

există limbaj există o lume şi există o istorie. „Limbajul nu este un instrument disponibil, ci acel eveniment care dispune el însuşi de cea mai înaltă posibilitate de a fi om" [461] [462]. Cunos- cînd această virtute a limbajului, poate fi descifrată de acum încolo esenţa poeziei. Ea îşi extrage energia creatoare din energia demiurgică a limbajului şi împărtăşeşte, odată cu el, menirea de a fi un bun al omului. Şi ea depune mărturie despre puterea fi-inţei umane de a birui haosul, de a orindui genunea după ordinea şi simetria legiuită de el. A numi Fiinţa înseamnă a o ordona ; şi cu această ordonare începe istoria. Limbajul (deci şi poezia) îl ridică pe om la conştiinţa acestei ordonări. Ca să depene mai departe povestea „istorializării" limbajului, Heideg-ger trece, în a treia parte, la o altă rostire a lui Holderlin.

III „Omul a trăit multe experienţe. Mult i-a numit pe cei Cereşti, De cînd noi sîntem un dialog Şi ne putem asculta unii pe alţii".

Heidegger a întîlnit această rostire, într-o schiţă lungă şi complicată a unui poem neterminat. Versul „De cînd noi sîntem un dialog" i se pare că ascunde tîlcuri enigmatice despre relaţia om, timp şi zei. El concentrează ideea că existenţa umană se înte-meiază prin limbaj. „Fiinţa omului îşi are funda-mentul în limbaj ; dar acesta se istorializează

461 Martin Heidegger, ***Ertăuterungen zu Hdlderlins Dichtung,*** ***ed. cit.,*** „Holderlin und das Wesen der Dichtung", p. 35.
462 ***Ibidem.***

autentic abia prin *dialog*" [3C]. Heidegger corectează opinia curentă a limbajului ca monolog, arătînd că, în esenţă, el este dialog. Oamenii poartă un dialog nesfîr- şit între ei ; dar acest dialog nu-i o simplă înşiruire de cuvinte subordonată gramaticii. A înţelege limbajul doar ca un sistem de cuvinte şi de reguli sintactice înseamnă a rămîne la un aspect exterior al său. Acest dialog este unic pentru că limbajul este [463] esenţial. Versurile lui Holderlin lămuresc că a fi în dialog presupune ca oamenii să se poată asculta unii pe alţii. Ascultîndu-se, se înţeleg. Faptul de a se asculta şi faptul de a se înţelege au aceeaşi bază
— dialogul. Holderlin vorbeşte despre *un* dialog, premisa unităţii fiind pusă dintru început. Dialogul ca vorbire esenţială uneşte, el revelează esenţa Fiinţei, acel Unu şi Acelaşi ce întemeiază, susţine şi aduce în unire fiinţările. Oamenii desfăşoară *un* (singur) dialog întrucît prin fiinţarea lor sînt în Unul şi Acelaşi, în Fiinţă. Şi astfel, Fiinţa se pune în dialog cu ea însăşi. „Dialogul şi unitatea lui susţin fiinţa-aici a noastră" [464] [465]. In versul „De cînd noi sîn- tem un dialog", apare indiciul temporal „de cînd" *(seit)* ; el arată că nu orice vorbire este, numaidecît, dialog. Ea devine un dialog numai la un moment dat_r atunci cînd, ca vorbire esenţială, se referă la Unul şi Acelaşi, la ceva care durează. Pentru aceasta, trebuie ca ea însăşi să persiste şi să dureze. Dar continuitatea ei nu este posibilă decît în timp şi din această relaţie răsare timpul. De cînd timpul începe să se deşire, oamenii se unesc într-o conversaţie unică, care continuă de la trecut la

463 *Ibidem,* p. 36.
464 *Ibidem.*
465 *Ibidem, p. 37.*

prezent şi de la prezent la viitor. „De cînd timpul vine să existe şi să persiste, de atunci noi *sîntem* istorici. Amîndouă
— a fi în dialog şi a fi istoric — sînt la fel de vechi, se află împreună şi sînt unul şi acelaşi" Prin dialogul său, omul numeşte zeii, dar totodată se instalează în timp şi în lume. „De cînd limbajul se istorializează autentic ca dialog, zeii trec în cuvînt şi o lume apare" [466]. Dar trecerea zeilor în cuvînt şi apariţia lumii (tot prin cuvînt) nu sînt simple consecinţe ale limbajului ca eveniment fundamental, ci sînt contemporane cu el şi tocmai ele, evenimente de aceeaşi importanţă, fac posibil un dialog autentic, în care oamenii să fie ei înşişi. Heidegger nu este departe aici de spusa biblică după care la început a fost cuvîntul. Unii critici au surprins atmosfera mistică ce învăluie analizele de limbaj ale lui Heidegger ; însă ea nu este generată de extazul unui religios, ci de înclinaţia mitosofică a filosofului care, pe urmele lui Holderlin, vrea să viziteze Olimpul, să-i cunoască pe zeii Eladei şi să surprindă o „convorbire cerească". Dar la Holderlin, cum s-a remarcat, zeii au o semnificaţie aparte. „în sens figurat, Holderlin înţelege prin «zei» întreaga atmosferă spirituală a unui popor istoric, curentele de idei, credinţele, principiile morale" [467]. Heidegger spune că vorbirea ce numeşte zeii e un răspuns la interpelarea lor şi că acest răspuns impune, de fiecare dată, răspunderea unui destin ; răspunsul omenesc, numai el, decide dacă oamenii se făgăduiesc zeilor sau se refuză lor. Chiar dacă zeii intervin în dialog, nu zeii îi numesc pe oameni,

---

466 *Ibidem.*

467 Joseph Sadzik, ***Esthetique de Martin Heidegger,*** Paris, Editions Universitaires, 1963, p. 137.

ci invers. Jean Wahl observa că zeii nu există decît dacă sînt „salutaţi" de oameni. „De cînd există timpul, adică de cînd există oameni, există dialog, există istorie şi lume. A fi dialog şi a fi profund istoric, este unul şi acelaşi lucru. Şi există de asemenea zeu şi zei, pentru că zeii, ca şi lumea, nu sînt decît în măsura în care sînt salutaţi de noi, şi în care vor să fie salutaţi de noi. Zeii şi lumea sînt contemporani cu limbajul" [468].
Şi în dialog numai oamenii rămîn şi durează, în timp ce zeii dispar. Ca să probeze dăinuirea omului prin limbaj (şi poezie), Heidegger cercetează o a patra rostire a lui Holderlin.

IV „Ce dăinuie însă, poeţii-ntemeiază".

Această rostire, care formează concluzia poemului *Amintire (Andenken),* adînceşte esenţa poeziei şi aduce un prinos de recunoştinţă poeţilor. Ea abilitează din nou ideea că poezia este fondare prin cuvînt. Actul fondator al poeziei este a instaura numai ceea ce durează. Fiindcă nu orice durează pe lume. Nu. Pieire, năruire, dispariţie — semantica dureroasă a acestor cuvinte a fost imprimată de însuşi cursul nestatornic, trecător al lumii. A smulge haosului o porţiune de veşnicie, a extrage din clipa fugitivă simburele de etern — iată menirea poetului. Numai el poate desluşi promisiunea nemuririi în ceea ce este pieritor ; el este cel care, prin arta sa, fondează ceea ce rămîne, salvînd fiinţarea omenească de destrămare şi neant.

---

468 Jean Wahl, ***La pensee de Heidegger et la poesie de Holderlin,*** Centre de Documentation Universitaire, „Les Cours de Sorbonne', 1952, p. 63.

„Poezia este fondarea Fiinţei prin cuvînt“ [469] [470]. Aşadar ea nu este doar spunere a Fiinţei, ci şi fondare a ei [i3]. Fondarea se

realizează printr-o „numire originară". Pentru a numi ceea ce durează, trebuie să fie distins durabilul de efemer. Căutînd veşnicia, poetul esenţializează. în plus, el nu se limitează la a numi lucruri deja bine cunoscute. El numeşte „originar", inaugural, adică rosteşte cuvinte esenţiale care au forţa misterioasă de a face ca lucrurile să fie ceea ce sînt, să intre în fiinţă. Să supravieţuiască printr-o prezenţă fundamentală. Să dăinuie prin ea. Întrucît vorbirea esenţială a poeţilor se pronunţă nu asupra a ceea ce este ştiut şi asupra a ceea ce este dat, ci asupra nu-încă-ştiutului şi nu-încă-datului, ea făureşte liber lucrurile, le postulează, le donează. Iar această „donaţie liberă" este însăşi fondarea. în elanul lor creator, poeţii nu săvîrşesc „donarea liberă" doar faţă de lucruri, ci şi faţă de om. Acolo unde prin cuvîn- tul poetic încep să lucească lucrurile, începe totodată să stră-lucească şi realitatea umană. Creaţia poetică rostuieşte omul pe postamentul său. „Spunerea poetului este fondare nu numai în sensul donării libere, ci

469 Martin Heidegger, ***Erläuterungen zu Holderlins Dichtung, ed. cit.,*** „Holderlin und das Wesen der Dichtung", p. 38.

470A. de Waelhens, examinînd şi el acest eseu al lui Heidegger, aprecia că poezia creează existenţa şi consacră totodată inteligibilitatea ei. „Rolul creator, cuvenit limbajului în general, revine exclusiv vorbirii poetice, căci conversaţia obişnuită nu este decît o vorbărie inconsistentă care a rupt contactul cu existentul" (A. de Waelhens, ***La philosopMe de Martin Heidegger,*** Louvain, Pu- blications Universitaires de Louvain, 1955, quatrieme edition, p. 281). „Poezia instaurează veritabila inteligibilitate, căci ea «spune existenţa* aşa cum judecătorul spune dreptul" ***(Ibidem,*** p. 282).

totodată în sensul aşezării solide a fiinţei-aici omeneşti pe fundamentul ei" [M]. Ea clădeşte pentru om o existenţă întru adevăr, autentică. Ţine de esenţa poeziei să instaureze adevărul printr-o întreită lucrare : a dona, a fonda, a începe- „Esenţa artei este Poemul. Esenţa Poemului este instaurarea adevărului. Instaurarea o înţelegem aici într-un triplu sens : instaurare ca donare, instaurare ca fondare şi instaurare ca începere"[471] [472]. Geniul poetic, geniu mîntuitor al lumii, revarsă ceva din harul său asupra tuturor oamenilor, însuflîndu-le măreţia de a trăi poetic. Cum o face şi cu ce rezultat — aceasta Heidegger arată cercetând a cincea rostire a lui Holderlin.

V „Plin de merite, însă poetic locuieşte omul pe acest pămînt".

Exprimîndu-şi, odată cu Holderlin, preţuirea pentru omul „plin de merite" care îşi făureşte, prin propriul efort, o lume pe pămînt, Heidegger conchide că adevărata sa existenţă este existenţa poetică. încă o dată el previne că poezia nu e un simplu ornament al existenţei, nici un entuziasm pasager, nici exaltare şi nici divertisment. Ea este baza care susţine istoria şi cultura. Heidegger afirmă că ea fondează existentul prin limbaj, dar de aici nu rezultă că limbajul îi este ante-dat sau ante-datat ei. Filosoful enunţă aici una din cele mai curioase teze ale sale, şi anume că poezia începe prin a face posibil limbajul. „Poezia este limbajul originar al unui

---

471 Martin Heidegger, *Erlâuterungen zu Holderlins Dichtung, ed. cit.,* „Holderlin und das Wesen der Dichtung", p. 39.

472 Martin Heidegger, *Holzwege, ed. cit.,* „Der Ursprung des Kunstwerkes", p. 62.

popor istoric. Trebuie deci ca, invers, esenţa limbajului să fie înţeleasă din esenţa poeziei"[/,G]. După Heidegger, poezia precede limbajul. Iar dacă originea limbajului rămîne o taină, originea poeziei — cu atît mai mult. Limba primitivă, originară, nu-i altceva decît poezie primordială girată de Fiinţă. în poezie s-a întrupat genuin glasul firii, poezia este deci dictare inaugurală a Fiinţei, precuvîntarea ei. Întrucît prin ea Fiinţa a devenit cuvînt, limba cea dintîi a fost poezie, o poezie în care un popor a pus şi şi-a spus fiinţa. Iar marea poezie, cea prin care un popor intră în cultură, trebuie să dea formă acelei limbi originare prin care a intrat în istorie. Grecii, cu Hesiod şi cu Homer, şi-au făurit şi au cunos-

46 Martin Heidegger, ***Erläuterungen zu Holderlins Dichtung, ed. cit.,*** „Holderlin und das Wesen der Dichtung", p. 40. Lut marea poezie deoarece au pornit de la limba deja prezentă în proximitatea Fiinţei, prima care le-a zvonit despre oameni, despre lucruri şi despre zei. Cu Holderlin, marele admirator al grecilor, spiritualitatea modernă începe să asculte din nou acel grai străvechi al genunii şi genezei.Poetul se expune la loviturile de trăsnet ale zeilor. Aşa îl înfăţişează acel poem considerat de Heidegger „cea mai □ură poezie a esenţei poeziei", care se deschide cu mersurile : „Precum în zi de sărbătoare, cînd să-şi /aclă holda / Ţăranul pleacă dis-de-dimineaţă,...“. slegia „Precum în zi de sărbătoare..." îi evocă pios □e poeţi, aleşii firii, care, cu fruntea în furtună, Jrind fulgerele zeieşti spre a le preface în imn şi i le oferi oamenilor. „Ci nouă, în furtuna Domnului li-e hărăzit / Poeţi ! să stăm cu fruntea sus, desoperită. / Fulgerul Tatălui, chiar el, cu mîna noas- ră / Să-1 apucăm, şi-apoi, ascunsă-n cîntec, / Po- torului cereasca-ofrandă să i-o-ntindem“.

Acestei legii îndrăgite Heidegger îi consacră şi un comen- ariu special, care poartă chiar titlul ei. în acest co-

7 Şi Wilhelm Dilthey a pus în relief comuniunea lui Holderlin cu spiritualitatea greacă. „Holderlin a sesizat sensul cel mai adine al concepţiei despre lume a grecilor : conştiinţa înrudirii dintre natură, oameni, eroi şi zei. Grecii reprezintă pentru el trăirea consubstanţialităţii noastre lăuntrice cu natura ; o artă care glorifică frumosul lumii, fundamentat pe această unitate a vieţii şi care respectă marile pasiuni, considerîndu-le sacre; cultul prieteniei, al eroismului şi al năzuinţei către o existenţă eroică, primejdioasă, măreaţă. în mizeria vieţii germane de atunci, dorul după acea lume apusă nu l-a părăsit niciodată (Wilhelm Dilthey, *Trăire şi poezie,* Bucureşti, Editura Univers, 1977, capitolul „Friedrich Holderlin", p. 347).

mentariu, exclamaţia lui Holderlin „Ci iată ziua Am dorit-o, am văzut cum vine, / Şi sacrul, cee; ce-am văzut, cuvîntul fie-mi". — îi prilejuieşte lu Heidegger observaţia că poetul cheamă şi numeşti un timp propriu, numai de el intuit, şi prin che marea sa îl aduce în existenţă. Timpul acesta nu i sincronic cu lucrurile obişnuite, nu se lasă măsura în ani sau decupat în secole. E timpul unei istori decisive şi esenţiale, pe care îl indică doar venire: sacrului. „Sacrul", obîrşia eterică a zeilor, a (inter) venit odată în structura Fiinţei şi va mai (inter)veni „Sacrul «mai vechi decît timpul» şi «mai presu de zei» fondează în venirea sa un alt început al une alte istorii"[7,8]. Holderlin presimte, primul, un al început şi îl sărbătoreşte în imnuri. Opera poetic; a lui Holderlin este mai ales imn, un imn maiestuo închinat sacrului, pe care îl invocă să se arate di: nou. „Vorbirea imnică este acum «sub domnia sa crului»; şi fiindcă este «sacral»

dominată, este ţ «sacral sobră»"[473] [474] Ea, care prinde fulgerul cerest ea, care slăveşte imnic sacrul, este totodată sobr şi gravă. „«Umbra profundă» salvează vorbirea poe tică de prea marea luminozitate a «focului ce lest»"[475]. Ardoarea protejată de umbră, extazul di blat de solemn, înscriu emoţia lirică într-o ordin sanctificatoare şi fac din poezie o prefaţă a sacri lui.[476] Heidegger, transportat în văzduhul mitizar al versurilor lui Holderlin, descrie sacrul ca un eter ce încă păstrează urma zeilor dispăruţi. Este „noaptea lumii" ce urmează după ce s-a stins „ziua zeilor". Zeii a căror dispariţie este deplînsă sînt fii ai divinităţii din religii diferite. în eseul *Wozu Dichter ?,* Heidegger se referă la dispariţia a trei zei înfrăţiţi, Heracles, Dionysos, şi Crist. „De cînd «cei trei înfrăţiţi», Heracles, Dionysos şi Crist au părăsit lumea, seara acestei epoci pogoară către noaptea sa. Noaptea lumii îşi aşterne bezna" [477]. Cîntînd sacrul, poetul reînvie amintirea zeilor. „Pentru aceasta, în timpul nopţii lumii, poetul spune sacrul. De aceea, în graiul lui Holderlin, noaptea lumii este «noaptea sacră»"[478]. în *Holderlin und das Wesen der Dich-*

473 Martin Heidegger, *Erlauterungen zu Holderlins Dichtun ed. cit.,* „«Wie wenn am Feiertage...»', p. 73.

474 *Ibidem,* p. 74.

475 *Ibidem.*

476 Fritz Martini remarca la Holderlin meditaţia gravă asi pra elementelor de obîrşie ale vieţii, atît de gravă înc lc conferă un aer sacru şi le prelungeşte în mit. ,;Hol- derlin a simţit, dincolo de simpla poezie a mărturisirilor personale, miticul ca formă sacră a tuturor marilor rîn- , ciuieli elementare ale vieţii. Misiunea poetului este de a rechema la viaţă, prin numirea şi slăvirea zeilor, puterile lor cîrmuitoare“ (Fritz Martini, *Istoria literaturii germane,* Bucureşti, Editura Univers, 1972, p. 266).

477 Martin Heidegger, *Ilolzwege, ed. cit.,* „Wozu Dichter?", p. 248.

478 *Ibidem,* p. 251.

turig, Heidegger repetă că a poematiza înseamnă a-i numi originar pe zei. Dar pentru a fi numiţi, zeii înşişi, din depărtarea lor, trebuie să facă semn. Poezia receptează semnele şi le transmite la rîndul ei. Misiunea poetului constă în a surprinde semnele ca să facă apoi semn poporului său, de a cărui voce ascultă. Poezia se inserează în această dublă mişcare — de divergenţă şi de convergenţă — între zei şi Oameni. Urmîndu-1 pe Holderlin, filosoful zugrăveşte pe poet ca o fiinţă a răspîntiei, ca un „între" ce uneşte două vremi : vremea zeilor cu vremea oamenilor. „El este o fiinţă aruncată în afară — în afară în acel *intre (Zwischen),* între zei şi oameni" [479] [480]. Inima poetului bate cu putere pentru vremea oamenilor. De pe tărîmul lui „între", poetul le vesteşte oamenilor destinul lor singular, nepereche, de a locui poetic pe acest pămînt. Fiinţarea esenţial poetică înlătură frustrarea lor de plenitudinea lumii şi le dă drept să participe la marea bogăţie a firii. Ea îi reapropie de fundamentul cîndva uitat şi le chezăşuieşte rămînerea permanentă în deschiderea Fiinţei. [53] Ca să sublinieze specificul modului poetic de a fi în lume, Heidegger foloseşte în unele lucrări conceptul de ek-sistenţă, care semnifică luminarea „Deschisului", situarea în luminişul Fiinţei, locuirea ek-statică în preajma ei şi vigilenţa de a veghea asupră-i. Conştientizarea modului poetic de ek-sistenţă o pregăteşte acel „între". Pe lîngă intuirea lui „între", H61- derlin a luat şi iniţiativa de a media

479 Martin Heidegger, *Erlauterungen zu Holderlins Dichtung ed. cit.,* „Holderlin und das Wesen der Dichtung", p. 43

480 Acesta este sensul afirmaţiei lui Heidegger că „Poezi; este indicarea ne-învăluirii fiinţării" *(Holzwege, ed. cit.* „Der Ursprung des Kunstwerkes", p. 61).

trecerea de k uitarea Fiinţei la perseverarea în Fiinţă. Tocmai acestei regiuni a lui „între" i-a consacrat el „vorbirea sa poetică". „De aceea noi sîntem obligaţi să spunem că el este poetul poeţilor" [481]. El a poematizal esenţa poeziei, dar, fără să-i atribuie o valoare atemporală, a legat-o de un timp determinat, istoric. Esenţa poeziei nu este însă conformă şi solidară numai cu un timp trecut, ireversibil, ci anticipează totodată un timp nou. „Este timpul zeilor ce s-au făcut nevăzuţi *şi* al zeului ce va veni. Este timpul *secetos* (die *diirftige Zeit)* deoarece el este marcat de o dublă lipsă şi negaţie : «nu mai» (Nichtmehr) al zeilor ce s-au făcut nevăzuţi şi «încă nu» (Nochnicht) al celui ce va veni" [482]. în acest,,timp secetos" *(durftiger Zeit),* uitarea Fiinţei pare definitivă. Ar rămîne aşa, dacă n-ar sta de strajă poeţii, să trezească umanitatea din greul ei somn. Frămîntat de stih-ul-întrebare al lui Holderlin „...und wozu Dichter in durftiger Zeit ?“ („...şi apoi, la ce bun — poeţii în timpuri sărace ?"), Heidegger găseşte că mîntuirea vine de la poeţi, acei sacerdoţi ai Fiinţei, singurii muritori aflaţi într-o secretă comunicare cu ea. Dacă timpurile sînt sărace, poeţii sînt bogaţi, prea bogaţi sufleteşte ; cîntecul lor de „preoţi sacri" se inspiră din taina „nopţii sacre". Copleşit de prea marea-i bogăţie, aedul-muritor ar vrea poate şi el să adoarmă în „vacuitatea aparentă" a răstimpului dintre două vremi. N-o face însă, ci rămîne treaz, să privegheze în „neantul acestei nopţi". Cîntecul său se înalţă şi mai măiastru în timpul secetos. Cîntecul său dă sens şi identitate

481 Martin Heidegger, *Erlauterungen zu Holderlins Dichtung cd. cit.,* „Holderlin und das Wesen der Dichtung", p. 44

482 **/btdem.**

istoriei anonime, de tranziţie. El cîntă, înteţindu-şi veghea, scrutînd întunericul ca să zărească cel dintîi zorile adevărului Fiinţei şi să le vestească poporului său. Acest anunţ ontologic, travestit ca anunţ poetic, răsună în strofa a şaptea a elegiei lui Holderlin *Piine şi vin,* cu care Heidegger încheie, ca o încununare, eseul său *Holderlin und dos Wesen der Dichtung.* „Dar, prietene ! noi venim prea tîrziu. Ce-i drept, Zeii trăiesc, / însă sus peste creştete, sus într-o altă lume. / De acolo într-una urzesc, şi puţini iau aminte, se pare, / De trăim, în- tr-atîta pe noi ne cruţă din milă Cereştii / Căci un Vas nu oricînd e în stare, fragil, să-i cuprindă, / -Numai rar poate-un om plinătatea divină să-ndure. / Şi de-aceea viaţa e vis despre ei. însă şi rătăcirea, / Ca şi somnul, ajută, la fel cum nevoia şi noaptea-n- tăresc, / Pînă ce-n leagăn de bronz vor creşte eroii, destui, / Şi, ca Zeilor vechi, viguros vor bate inimi în piepturi. / Ei, atunci, vin tunînd. însă totuşi adesea îmi pare / Că-i mai bine să dormi, decît lipsit de atare tovarăşi, / Şi aşa să aştepţi ; şi-ntre timp ce-ar mai fi de făcut şi de spus / Eu nu ştiu, şi apoi, la ce bun — poeţii în timpuri sărace ? / însă ei, îmi spui tu, sînt ca preoţii Zeului viţei, / Ce din ţară în ţară mereu colindau în noaptea cea sfîntă“. Fiindcă Holderlin îmbogăţeşte timpurile sărace, de secetă, cu marele-i dor după bogăţia Fiinţei — el este „poetul poeţilor". „Holderlin este predecesorul poeţilor în timp secetos.. Pentru aceasta, de asemenea, nici, un poet al acestei epoci nu va şti să-1 întreacă" [5S]. împărtăşind regretul lui Holderlin de a veni prea tîrziu pentru zei, Heidegger împărtăşeşte şi bucuria lui de a nu fi venit prea tîrziu pentru oameni. Din acel interregnum străjuit de Holderlin începe cîntarea omului. Heideg^- ger speră ca ea să

continue. „Venim prea tîrziu pentru zei şi prea devreme pentru Fiinţă *(das Seyn).* Poemul

58 Martin Heidegger, *Holzwege, ed. cit.,* „Wozu Dichter ?“, p. 295.

început de ea este omul"[483]. Numai dacă oamenii locuiesc poetic pe acest pământ poemul poate începe...

Recitindu-1 pe Holderlin, Heidegger îşi întăreşte propria credinţă că „diferenţa ontologică" dintre Fiinţă *(Sein)* şi fiinţa-aici *(Dasein)* se poate atenua sau chiar şterge. „Situaţia originală a omului este acest *Da* unde apare diferenţa dintre fiinţă şi fiind", remarca o comentatoare[484] încercuit în „aici" *(Da),* omul, atunci cînd a pierdut fiinţa, s-a pierdut pe sine. Holderlin compune suita imnică a regăsirii. El cheamă Fiinţa prin sonuri melodice, o lasă să se ivească ea însăşi ca prezenţă sonoră melodioasă. Dar cîntecul poetului este un drum către tăcere. Cîntecul se însoţeşte cu reculegerea pioasă, înfiorată de amuţirea grăitoare a firii. Holderlin stăpîneşte arta de a sublima rostirea în ne-rostire. Resentimentul faţă de zgomot şi zarvă îl face să se refugieze în pietatea tăcerii. în oaza ne-spusului, vrajba sunetelor este indusă în vraja liniştii. Spunerea sobră a poetului face sinteza dintre avîntul graiului şi reticenţa lui, dintre glăsuire şi muţenie. Zvonurile tainice, insinuate din

483 Martin Heidegger, *Aus der Erjahrung des Denkens,* Plullingen, Giinther Neske, 1954, p. 7.

484 Oclette Laffoucriere, *La Destin de la Pensee et «La Mort de Dieu» selon Heidegger,* La Haye, Martinus Nijhoff, 1968. p. 18.

nepătrunsul Fiinţei, îmbobocesc în cuvinte ce ezită să atingă înfloriri sonore. Din modul holder- linian de a cînta Fiinţa emană sfiala aluziei tăcute şi respectuoase. Marea iluminare lăuntrică desfide larma cuvintelor, se împotriveşte comunicării prin zumzetul exterior al silabelor. Dialogul se resoarbe în monolog, într-un solilocviu unic al omului care regăsind Fiinţa, s-a regăsit pe sine. Heidegger a învăţat de la Holderlin să desfăşoare dialogul despre Fiinţă într-o olimpiană serenitate şi de atunci încolo va sărbători în meditaţiile sale apoteoza tăcerii. A mai învăţat şi altceva : a învăţat că datoria filosofului este să stea dîrz, ca şi poetul, în timpul secetos al lui „între". Şi aici Heidegger' se întîlneşte cu filosofia lui Nietzsche. Poezia lui Holderlin i-a mijlocit această întîlnire. Cîntarea elegiacă despre dispariţia zeilor, auzită la Holderlin, îl face pe Heidegger receptiv la strigătul patetic al lui Nietzsche „Dumnezeu a murit". Drama lui Holderlin *Moartea lui Empe- docle* îl face încă o dată pe Heidegger receptiv faţă de Nietzsche, căci acesta, în tinereţe, vrusese şi el să-i consacre o operă lui Empedocle. Suprapunerea lui Dionysos cu Crist, aşa cum apare în ultimele imnuri ale lui Holderlin, este alt motiv pe care Heidegger îl va regăsi şi la Nietzsche, căci şi aceasta tindea spre aceeaşi suprapunere în creaţia ultimă. Veneraţia lui Holderlin pentru Elada, veneraţie împărtăşită şi de Heidegger, este alt temei al afinităţii cu Nietzsche, care mărturisea, şi el, acelaşi cult al Eladei. Şi nu-i va fi greu lui Heidegger să observe alte trăsături comune ale celor doi — acelaşi destin nefericit, aceeaşi însingurare romantică, aceeaşi bună-

primire făcută unui „nou început" al lumii. Mai ales simţirea premonitorie a unei vremi de răs- pîntie, deprinsă de la Holderlin, îl apropie iar pe Heidegger de Nietzsche, şi el presimţitor al vremii de răspîntie între zeii ce nu mai sînt şi omul ce nu ştie încă să fie. Pasiunea lui Heidegger pentru Holcierlin intră în alianţă cu noua lui pasiune pentru Nietzsche, aşa cum altădată intrase în alianţă cu mai vechea lui pasiune pentru filosofia presocratică. Asimilînd în gîndirea sa pe presocratici, pe Hdlderlin, pe Nietzsche, Heidegger face incursiuni de recunoaştere în istoria filosofiei şi a culturii pentru a-şi proba sieşi că modul de a fi în lume al omului poate deveni autentic. Căutările lui febrile grăiesc de la sine că filosofia sa n-a reuşit să clădească omului o „casă" solidă înlăuntrul Fiinţei. Ideatica întunecată, limbajul ei esoteric, prea împovărat de greul abstracţiei, cu concepte tremurătoare în faţa morţii şi neantului, l-au stînjenit pe constructor în lucrul său. Rămîne însă meritorie angajarea filosofiei lui Heidegger în slujba ideii lui Holderlin că oamenii locuiesc poetic pe acest pămînt. Precum şi crezul său că filosofia trebuie să dea sprijin poeziei pentru a instaura aievea pe pămînt acest magnific „a fi acasă" al oamenilor.

CUPRINS

— *Cuvînt către cililor* —
1 Pascal sau aventura „trestiei cugetătoare"
2 Schopenhauer, surîzătorul pesimist
3 Kierkegaard pro şi contra Hegel . . . .
4 La moartea Iui Zarathustra nu plînge nimeni.....
5 Bergson şi sentimentul tragic al timpului
6 Quo vadis, Don Quijote (eseu despre Miguel de Unamuno).....
7 Gabriel Marcel — un neosocratic ?
8 Heidegger şi Holderlin.....

Lector : DENISA COMANESCU
Tehnoredactor : V. E. UNGUREANU

Bun de tipar 30.VI.13S1. Coli ed. 14,50. Coli tipar 17.

Tiparul executat sub comanda nr. 5041/9B1 la întreprinderea Poligrafică Bacău, str. Eliberării nr. 63 REPUBLICA SOCIALISTA ROMÂNIA

Lucrarea este tipărită pe hîrtie fabricată de C.C.H. Letea Bacău